- عنوان المخطوط : مجموع يحتوي :   المقاس : ١٨×١٣ سم.
المسطرة : مختلفة.

١- رسالة في أنحاء التوسع لفظًا ومعنى في لسان العرب.   ق (٩٦-٩٩).
المؤلف : ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان - ت ٩٤٠هـ.

٢- رسالة فيما يتعلق بمن التبعيضية.   ق (١٠٠-١٠٣)
المؤلف : ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان - ت ٩٤٠هـ.

٣- رسالة فيما يتعلق بالضمير من المباحث.   ق (١٠٤-١١٣).
المؤلف : ابن كمال باشا - ت ٩٤٠هـ.

٤- رسالة في الالتفات وسائر شعب تلوين الخطاب.   ق (١١٤-١٢٦).
المؤلف : ابن كمال باشا.

٥- رسالة في تقسيمات المجاز.   ق (١٢٨-١٣٣).
المؤلف : ابن كمال باشا.

٦- رسالة في أن صاحب علم المعاني يشارك اللغوي.   ق (١٣٤-١٣٨).
المؤلف : ابن كمال باشا.

٧- رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة.   ق (١٤٠-١٤٣).
المؤلف : ابن كمال باشا.   انظر نفس المجموع الرسالة رقم (١٣) ص ص ٢٠٢-٢٠٦.

٨- رسالة الخواص والمزايا.   ق (١٤٤-١٤٨).
المؤلف : ابن كمال باشا.   انظر نفس المجموع الرسالة رقم (١٥) ص ص ٢٠٧-٢١١.

٩- رسالة في القضاء والقدر.   ق (١٥٠-١٧٢).
المؤلف : ابن كمال باشا.

١٠- رسالة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن.   ق (١٧٢-١٨٠).
المؤلف : ابن كمال باشا.

١١- رسالة في تحقيق أن القرآن معجز.   ق (١٨١-١٨٩).
المؤلف : ابن كمال باشا.

١٢- رسالة في تحقيق المعجزة.   ق (١٨٩-١٩٧).
المؤلف : ابن كمال باشا.

١٣- رسالة في بيان الأسلوب الحكيم . ور (١٩٨-٢٠٢) .
المؤلف : ابن كمال باشا ، أحمد بن سليمان - ت ٩٤٠هـ .

١٤- رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة . ور (٢٠٢-٢٠٦) .
المؤلف : ابن كمال باشا . انظر نفس المجموع الرسالة رقم (٧) ص ور ١٤٠-١٤٣ .

١٥- رسالة في الخواص والمزايا . ور (٢٠٧-٢١١) .
المؤلف : ابن كمال باشا . انظر نفس المجموع الرسالة رقم (٨) ص ور ١٤٤-١٤٨ .

١٦- شرح القصيدة الخمرية ، لابن الفارض . ور (٢١٢-٢٣٠) .
المؤلف : ابن كمال باشا .

١٧- رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية . ور (٢٣٠-٢٤٥) .
المؤلف : ابن كمال باشا .

- الوصف : - المجموع أوراقه مفككة ، وبه آثار بقع وبعض آثار ترميم قديم .
- الغلاف من الكرتون المقوى .
- هذا المجموع ناقص الأول ، لأن الترقيم فيه يبدأ ص ور (٩٦) .
- كُتب متن الرسائل بالمداد الأسود والعناوين بالحمرة .

- الخط : - الرسائل : ص ١-٨ كُتبت بخط النسخ .
- الرسائل : ص ٩-١٧ " بالخط الفارسي .

الرسالة في انحاء التوسع لفظا ومعنى في لسان العرب

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان التوسع شايع في لغة العرب وهو على انحاء منها اجرى
الاسم مجرى الصفة قال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح سقط الزند
ديوان ابي العلاء المعري قوله معارة الى الماء اى متعطشة اليه
الاسم مجرى الصفة ونظيره انا من هذا الامر فالج بن خلاوة وهو اسم
رجل برئ من الخيانة فاجرى الاسم مجرى الصفة وهو البرئ وقال
في موضع اخر منه قوله والطير اغربة عليه اى باكية عليه [illegible] زمان
وهذا من باب اجرا الاسم مجرى الصفة انتهى كلامه ومن هذا الباب
قوله اسد على وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر اى جرى
وفي الحروب جبان هارب هذا على راى ابن مالك و[illegible] قال ابن مالك
اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا قلته مشيرا
الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع لانه مأول بما فيه معنى الفعل ولو
اسند الى ظاهر لرفعه كقولك رايت رجلا اسدا ابوه قال الشاعر [illegible] يقول
الناس من ظلماته • سواء صحيحات العيون وعورها كان [illegible] سنه بيوتا
حصينه • مسوحا اعاليها وساجا كسورها • فرفع الاعالي [illegible] بمسوح
وساج لانه ما في معنى سود وقال السيرافي في مدة مسوح الى [illegible]

الى كشف انتهى واختاره الفاضل سعد الدين التفتازانى على
ما صرح به فى الحواشى التى علقها على الكشاف ويحتمل ان يكون
الفعل المذكور من النحو الاخر للتوسع وهو التضمين قال صاحب الكشاف
فى تفسير قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله ضمن
اسمه تعالى معنى وصف فلذلك علق به الظرف فى قوله فى السماء
وفى الارض كما تقول هو حاتم فى طى حاتم فى تغلب على تضمين معنى
الجواد الذى شهر به كانك قلت هو جواد فى طى جواد فى تغلب
وقال الفاضل سعد الدين التفتازانى فى تفسير قوله تعالى
وهو الله فى السموات لاخفاء ولاخلاف فى انه لا يجوز تعلقه بلفظ
الله لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفى الذى ضمنه اسم الله
تعالى كما فى قولك هو حاتم فى طى على تضمين معنى الجواد انتهى كلامه
ولا يذهب عليك ان القول بصحة التضمين فى الايتين المذكورتين
عبارة قول بصحته فى البيت المار ذكره دلالة ويحتمل ان يكون
الفعل المذكور من النحو الاخر للتوسع وهو الاكتفاء فى تعلق الجار باسم
جامد باشتهار مسماه بوصف صالح لذلك التعلق واختاره الفاضل الشريف
على ما صرح به فى تصانيفه قال فى شرحه للمفتاح واما تعلق الجار به
فى مثل قوله اسد على وفى الحروب نعامة فليس لان اسم الجنس اخرج

على معناه

عن معناه الحقيقي فاستعمل في معنى جزئي او جبان على ما توهم بل لانه لوحظ
مع معناه الحقيقي على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة
وهذا المقدار كاف للاعمال في الجار واذا قلت رايت زيدا اسدا ابوه
جاز وكان ابوه مرفوعا بمعنى التشبيه اى مشبها بالاسد ابوه الى هنا كلام
هذا جملة الوجوه المحتملة في تصحيح القول المذكور فعليك الاختبار ثم الاختيار
وليس قصدنا ههنا الا النقل واما النقد فقد عرفناه عنه في بعض
تعليقاتنا وكان صاحب المفتاح غافل عن النحو الاول من الانحاء المذكورة
للتوسع حيث قال واما عد نحو زيد اسد وقرينة المحذوف
المبتداء تشبيها لانك حين اوقعت اسدا وهو مفرد غير جملة خبرا
لزيد استدعى ان يكون هو اياه مثله في زيد منطلق في ان الذى
هو زيد هو بعينه منطلق والا كان زيد اسد بمجرد تعديد نحو جمل
فرس لا اسنادا لكن العقل يابى ان يكون الذى هو انسان هو بعينه
اسدا فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا متمسكا بكون لفظ الاسد
اسم جنس صريح في السكوت عن النحو المذكور للتوسع وذلك اما
لغفوله عنه او لعدم صحته في هذا المقام عنده وموجب الثاني
التعرض لبيانه لانه ادق واخفى مما تعرض لبيانه علم ان السكوت
المذكور ليس للاحتمال الثاني فتعين الاول فالتوجيه الذى تصدى له

الا التشبيه وصفا صح يصح اسناده الى المبتداء الضمير
انتهى فان تعليله بكونه فكانه فصل الى المتكافة
بقوله لامتناع
جعل اسم الجنس ع

الفاضل الشريف حيث قال في شرح ما ذكره فان قلت لا امتناع
في ان يستعمل اسد بمعنى شجاع مجازا قلت لا يشتبه عليك انه اذا
استعمل اسد في مفهوم الشجاع كان مجازا مرسلا من باب اطلاق
اسم الذات على الصفة الحالة فيه المسببة عنه لا استعارة اذ لا يتصور
تشبيه مفهوم الشجاع بذات الاسد واذا حمل اسد بهذا المعنى على
زيد لم يتصور ايضا تشبيه لكنا نعلم قطعا ان هناك قصدا
الى التشبيه في الجملة فامتنع جعله وصفا امتناعا عرفيا تكلف
بارد بل تعسف شارد كيف وسياق كلامه ظاهر في ان سوقه
على الاطلاق لا مقيدا بالقصد الى معنى التشبيه في الجملة اذ ح يكون
غنيا عن التعرض لابطال احتمال تخرج الكلام مخرج التقدير
وايضا حقه ان يقول فيلزم لامتناع جعل المشبه به وصفا صحة
اسناده الى المبتداء المصير اليه لان منشأ الامتناع على التقدير
المذكور كون معنى الاسد مشبها به لا كون لفظه اسم جنس ففي تعبير
المص ح تمسك بما لا دخل له في تمشية المراد بدل التمسك بما عليه
المدار ثم ان كون الاسد خارجا عن حد الاستعارة على تقدير استعماله
في مفهوم الشجاع لا ينافي القصد الى التشبيه في الجملة في زيد اسد
اذ يجوز ان يكون ذلك الاستعمال لعلاقة المشابهة بين ما صدق

المفهوم

المفهوم الحقيقي للاسد وماصدق مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاعة
من خصايص ذوي العقول فلا يوجد في الحيوان ومن ههنا تبين وجه
خلل آخر فيما ذكر حيث ادعى فيه عدم الاشتباه في صحة امر الاشتباه
في بطلانه وذلك ان مبنى كون الاسد مجازا مرسلا على تقدير استعماله
في مفهوم الشجاع على ان يكون وصف الشجاعة متحققا في الاسد على ما
افصح عنه بقوله من باب اطلاق اسم الذات على الصفة الحالة فيه
وقد عرفت بطلان ذلك المبنى وان نازع مكابر في اختصاص الوصف
المذكور لذوي العقول قلنا ان نقول من الابتداء ان الاسد في زيد
اسد مستعار لمفهوم الرجل الشجاع لا لمفهوم الشجاع مطلقا وح ينقطع
عرق الشبهة ومن هنا انكشف لك ما في قول صاحب المفتاح فيلزم
لامتناع حمل اسم الجنس وصفا حتى يصح اسناده الى المبتداء اه خلل
من وجه آخر حيث تبين ان الاسناد المذكور يصح بلا حمل اسم الجنس
وصفا فافهم واعلم ان في كلام العرب نوع اخر من التوسع له مزيد
تعلق لما نحن فيه من التشبيه البليغ وهو الذي نبه عليه الشيخ عبد
القاهر حيث قال في دلايل الاعجاز لم ترد يعني الخنساء في قولها وانما هي
اقبال وادبار غير معناها حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان
جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار

وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف مقامه وان كانوا يذكرونه
منه اذ لو قدّرنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار احسسنا الشعر على
انفسنا وخرجنا الى شيء مسترذل وكلام عامي مرذول لا مساغ له
عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسّابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه
انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة
لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه مراد الى هنا كلامه وانما قلنا
نوع آخر من التوسع لان الانحاء السابق ذكرها كانت في اللفظ وهذا
في المعنى والحمل في مثل زيد اسد يحتمل ان يكون بناء على هذا النوع من
التوسع قال الفاضل التفتازاني في اثناء شرحه قول
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود وعلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر فانما هي اقبال وادبار
لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا لتساوي امر المجاز والاضمار انتهى
وصاحب المفتاح غافل عن هذا النوع من التوسع ايضا ولهذا قال
ما قال والعجب ان الفاضل الشريف مع وقوفه عليه على ما افصح عنه
قوله في الحواشي التي علقها على الكشاف المقصود من الوصف بالمصادر
المبالغة في شان محالها كانها صارت عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد
عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اوّلت بمعنى اسم الفاعل فات

ذلك

ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف كيف قال في توجيه
ما ذكره صاحب المفتاح لابد في تصحيح معنى هذا الكلام من احد امرين
اما جعل اسم الجنس الذي هو اسد وصفا بمعنى شجاع واما حمله على حذف
اداة التشبيه والاول ممتنع فوجب المصير الى الثاني وارتضاه فان موجب
ذلك الوقوف رد هذا التوجيه وتزييفه كما هو دابه في شرحه للكتاب
المذكور واعلم ان استعمال العين في موضع الربيئة وهي الطليعة
يحتمل التوسعين التوسع من جهة اللفظ وهو الذي عبر القوم
عنه بالمجاز الغير المفيد والتوسع من جهة المعنى وهو الذي اسلفنا
بيانه كاستعمال الاصابع في موضع الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في اذانهم فانه ايضا يحتملهما وتفصيل ذلك ان الاصابع يحتمل ان
يراد بها معنى الانامل على ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء ويحتمل ان يراد بها معناها الاصلي على ان يكون التجوز
في اثبات حكم الدخول في الاذان لها مبالغة وما اختاره الامام البيضاوي
حيث قال انما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة هذا دون
الاول والا لقال انما اطلق الاصابع على الانامل وايضا التعليل
بالمبالغة انما يناسب هذا ومن ههنا تبين ما في قول الفاضل الشريف
في شرحه للمفتاح وفي اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة

يخلوا عنها ذكرالانامل من الخلل فتامل وكذلك لفظ العين المستعمل
في موضع الربيئة يحتمل ان يراد به معنى الربيئة على ان يكون التجوز
في اللفظ من قبيل اطلاق الجزء على الكل على عكس ما تقدم ويحتمل ان يراد
به معناه الحقيقي على ان يكون التجوز في ان جعل الشخص كله عينا
كما هو شانه في امثال اقبال وجعل عدل وهذا هو الوجه المناسب
لما قصد بذلك الاطلاق من المبالغة في المعنى المراد من الربيئة وبما
قررناه من التفصيل تبين ما في قول صاحب المفتاح ونحو ان يراد
الرجل بالعين اذا كان ربيئة من حيث العين لما كانت المقصودة
في كون الرجل ربيئة صارت كانها الشخص كله من الخلط والخبط
حيث اختار ان استعمال العين في الربيئة من قبيل التجوز في
اللفظ دل ذلك ايراده مثالا للمجاز اللغوي وذكر في بيان
وجه التجوز ما ذكره القوم في التجوز في المعنى ومنشأ ذلك
ايضا غفول عن النحو الثاني من التوسع والتجوز والشارحان
الفاضلان تعسفا في توجيه كلامه بحمل البيان المذكور على
تحقيق علاقة المجاز في لفظ العين وتاكيد
زيادة التعلق والارتباط
تم

الرسالة فيما يتعلق بمن التبعيضية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان البعضيه المعتبرة
في من التبعيضية هي البعضية في الاجزاء لا البعضية في الافراد على خلاف
التنكير الذي يكون للتبعيض على زعم الفاضل الشريف فان المعتبر
فيه هي البعضية في الافراد لا البعضية في الاجزاء وبه تفارق
من التبعيضية من البيانية على ما صرح به الرضي حيث قال في شرح
الكافية وتعرفها اي تعرف من البيانية بان يكون قبل من او بعدها
مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور على ذلك
المبهم كما يقال مثلا للرجس انه الاوثان وللعشرون انها الدراهم
وللضمير في قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعيضية فان
المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك
المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع على البعض فاذا قلت عشرون
من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة اكثر من عشرين
فمن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس
الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين الى هنا كلامه
واما ان المعتبر في التنكير التبعيضي هو التبعيضية في الافراد

على خلاف ما في من التبعيضية فقد صرح به الفاضل الشريف في
الحواشي التي علقها على شرح التلخيص وبنى عليه الرد على الشارح
في قوله وكتقليل المدة في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
ذكر ليلا مع ان الاسراء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة وانه
اسري في بعض الليل حيث قال الدلالة على البعضية مذكورة في
الكشاف واعترض عليه بان البعضية المستفادة من التنكير هي
البعضية في الافراد لا البعضية في الاجزاء فكيف يستفاد من قوله
ليلا ان الاسراء كان في بعض من اجزاء ليلة فالصواب ان تنكيره
كونه توهم الاسراء في ليال او لافادة تعظيمه واما ثانيا فزعم لانه
خالف فيه الشيخ عبد القاهر بانه قال في دلايل الاعجاز
ان التنكير في حيوة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة للدلالة
على ان تلك الحيوة بعض حيوة المهموم بقتله والعلامة الزمخشري
فانه صرح في مواضع من الكشاف بانه قد يقصد بالتنكير
الدلالة على البعضية في الاجزاء منها ما ذكره في قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا ومنها ما ذكره في تلك السورة ايضا حيث قال
فان قلت هلا عرف الزبور كما عرف في قوله ولقد كتبنا في الزبور
قلت يجوز ان يكون الزبور وزبورا كالعباس وعباس والفضل وفضل

وان يريد

وان يريد واتينا داود بعض الزبر وهي الكتب وان يريد ما ذكر فيه
رسول الله عليه السلام من الزبور فسمي ذلك زبورا لانه بعض الزبور
كما سمي بعض القران قرأنا ومنها ما ذكر في سورة الحجرات وتنكير
القوم والنساء يحتمل معنيين ان يراد لا يسخر بعض المؤمنين
والمؤمنات من بعض وان يقصد افادة الشياع وان يصير كل جماعة
منهم منهية عن السخرية وخالف المعقول ايضا لان معنى التنكير في
الاصل التقليل واستعماله في التبعيض باعتبار تضمنه التقليل
ولا اختصاص لهذا الاعتبار باحد وجهي البعضية ثم اعلم ان البعضية
التي يدل عليها من التبعيضية هي البعضية المجردة المنافية للكلية
لا البعضية التي تنتظم ما في ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ومما رزقناهم وادخل من للتبعيضية
صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه ولم ينكر عليه احد
من الناظرين فيه ومبنى ما ذكره على ان مدلول من التبعيضية هو البعضية
المجردة عن الكلية وايضا يرشدك اليه زيادة من التبعيضية في قوله
تعالى وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم فانه لو كانت دلالتها على مطلق
البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية لضاع تلك الزيادة وفات الدلالة
على ان المغفور بالايمان بعض الذنوب لا كله قال الامام البيضاوي في تفسيره

بعض ذنوبكم وهو ما يكون عن خالص حق الله تعالى فان المظالم لا تغفر
بالايمان بل نقول لو كان مدلول من المذكورة البعضية الشاملة
لما في ضمن الكلية المجتمعة معها لما تحقق الفرق بينها وبين من
البيانية من جهة الحكم ولما يتيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه
فيما اذا قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت بناء على ان من للتبعيض
عنده وللبيان عندهما قال في الهداية وان قال لها طلقي نفسك من ثلث
ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثا عند
ابي حنيفة وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم
وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولابي حنيفة
ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما للتعميم فنعمل بهما انتهى ولا
خفاء في ان بناء الجواب المذكور على كون من للتبعيض انما يصح اذا
كان مدلولها في البعضية المجردة عن الكلية المنافية ويا عجبا
لصاحب التوضيح في تقرير الخلافية المذكورة حيث استدل على
اولوية التبعيض بتيقنه قائلا التبعيض متيقن لان من اذا
كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة
البعض متيقنة ولم يدر ان البعض المراد قطعا على تقدير البيان
البعض العام لما في ضمن الكل لا البعض المجرد المراد ههنا فبالتعليل

على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين التعليل والمعلل
فتامل ولقد اصاب الفاضل التفتازاني حيث قال فيما علقه على
التلويح مستدلا على ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن
الكل او بدونه لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين
قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها
لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب
الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض لا ينافي الكلية
ولم يصب الشريف الفاضل في رده عليه قائلا وفيه بحث
اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كان
ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض
غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها لان قول
الرضي غير مرضي لما عرفت ان مدلول من البعضية المجردة ففي قوله تعالى
يغفر لكم من ذنوبكم دلالة على عدم غفران بعض الذنوب وتصريحه
بعدم المنافاة بينهما لا يقدح الاحتجاج باتفاق السلف الثابت
باظهارهم الاحتياج باحتياجهم الى التوفيق المذكور ثم ان في تحريره

قصورا فان عبارة ايضا في قوله ولوكان ايضا خطابا الى امة
واحدة لم يصب نحو هيا وكان حق التعبير ان يكون الخطاب الى امة
واحدة اه وكذا لم يصب صاحب المنار ليد في رد ما نقله ابن الحاجب حيث
قال وحجة ابى الحسن انه قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعا
فلو لم يحمل قوله يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة يحمل على التبعيض فيلزم
التناقض كذا قال ابن الحاجب وهي غير سديد لان الموجبة
الجزئية من لوازم الموجبة الكلية ولا تناقض بين اللازم و
الملزوم لان مبناه ايضا الغفول عن ان مو لول من التبعيضية هي
البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها لا الشاملة لما في ضمنها
واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب ورد في القران
في مواضع منها قوله تعالى في سورة ابراهيم عليه السلام يدعوكم
ليغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في سورة الاحقاف
يا قومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها
قوله تعالى في سورة نوح عليه السلام يا قوم انى لكم نذير مبين
ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم و ما
ورد في قوم نوح عليه السلام انما هو هذا و ما ذكر في سورة
الاحقاف فقد ورد في الجن وما ذكر في سورة ابراهيم عليه السلام

فقد ورد في قوم نوح عليه السلام وعاد وثمود على ما افصح عنه
سياق القول المذكور واذا وقفت على هذا فقد عرفت ان قول
النحويين خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع
لهذه الامة مما لا وجه له لان مبناه على ان لا يكون خطاب البعض
وارد القوم آخر ولا صحة لذلك لما بنى على ما وقفت عليه والعجب ان
الامام البيضاوي مع تصريحه في تفسير سورة ابراهيم عليه السلام
وتفسير سورة الاحقاف بان المظالم لا يجبها الاسلام والمغفور به
انما هو ما بينه تعالى وبين عباده من الذنوب ولذلك جيئ باداة
التبعيض كيف قال في تفسير سورة نوح عليه السلام بعض
ذنوبكم وهو ما سبق فان الاسلام يجبه فلا يواخذكم به
في الآخرة حيث اخذ ما يجبه الاسلام عاما لنوعي الذنوب
فاضطر في توجيه البعضية الى ان اعتبر بالنسبة الى جميع ما كان
قبل الاسلام وبعده من جنس الذنب وقيل جيئ من في خطاب
الكفرة دون المؤمنين في جميع القران تفرقة بين الخطابين
وقال البيضاوي في تفسير سورة ابراهيم عليه السلام
ولعل المعنى فيه ان المغفرة حيث جاءت في خطاب الكفار مرتبة
على الايمان وحيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة بالطاعة

والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فينا والخروج عن المظالم
ولا يذهب ان التفرقة المذكورة ان تتم ان لو لم يجئ الخطاب للكفرة
على العموم وقد جاء كذلك في قوله تعالى في سورة الانفال
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبي
كتب وحشي قاتل حمزة رضي الله عنه واصحابه من مكة انا ندمنا وقد
سمعناك تقراء والذين لا يدعون مع الله الها آخر الايات وقد
فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا
فبعث اليهم فقالوا لانا نخاف ان لا نعمل صالحا وفي رواية فقال
الوحشي هذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه فنزلت ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان
لا نكون من اهل المشية فنزلت ان الله يغفر الذنوب جميعا
فاقبلوا مسلمين وقال الامام البيضاوي وتقييده
بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على اطلاقه فيما عدا الشرك بشرك ﻫ ٥
قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به والتعليل
بقوله انه هو الغفور الرحيم
على المبالغة
م

الرسالة فيما يتعلق بالضمير من المباحث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تولى السرائر ووقف على الضمائر والصلوة على محمد
المبعوث من افضل القبائل واكرم العشائر وعلى اله واصحابه خير آل
واصحاب ما ثبتت الاقطار وتحركت الدوائر وبعد فهذه رسالة
رتبناها فى دفع ما يتعلق بالضمائر من الاوهام الدائرة على السنة خواص
الانام كالامثال السائرة منها ما شاع فيما بينهم وانتشر وارتكز
فى ضمائرهم وتقرر من وجوب الاحتراز عن انتشار الضمائر المتسقة
فى الكلام وتفككها لما فيه من الاخلال بحق النظم وحسن الانتظام حتى
ظن صاحب الكشاف ذلك العلامة انه يورث التنافر فى النظم الذى هو اس
الفصاحة وام البلاغة على ما افصح عنه فى كتابه المذكور حيث قال
فى تفسير قوله تعالى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه
فى التابوت فاقذفيه [فى اليم صح] فليلقه اليم بالساحل ياخذه عدو لى وعدو
له والضمائر كلها راجعة الى موسى عليه السلام ورجوع بعضها اليه
وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدى اليه من تنافر النظم
فان قلت المقذوف فى البحر هو التابوت وكذلك الملقى الى الساحل قلت
ما ضرك لو قلت المقذوف والملقى هو موسى عليه السلام فى جوف التابوت

حتى لا توفق الضماير فيتنافر عليك النظم الذى هو ام اعجاز القرآن والقانون
الذى وقع عليه التحدى ومراعاته اهم ما يجب على المفسر الى هنا كلامه
ولعمرى انه من قبيل بعض الظن فان تفكيك الضماير بارجاع بعضها الى
غير ما ارجع اليه البعض الاخر واقع فى مواضع من الكلام القديم ولو كان
فيه نوع هجنة يخل بسلامة النظم لما وقع فيه لانه مصون عن مثله
باتفاق البلغاء واعتراف الخصماء منها قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه
فانما اثمه على الذين يبدلونه فان الاول والثانى والرابع من الضماير المذكورة
راجع الى الايصاء الواقع من المحتضر والثالث منها راجع الى التبديل
او الى الايصاء المبدل باعتبار وضعه وذلك الفاضل معترف
بهذا حيث قال فى تفسير تلك الاية فمن بدله من غير الايصاء عن
وجهه ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود بعد ما سمعه
وتحققه فانما اثمه على الذين يبدلونه فما اثم الايصاء المبدل او التبديل المغير ص
الا على مبدليه دون غيرهم من الموصى له لانهما بريان من الحيف والجنف انه
بعد ما وقف على التفكيك الواقع فى النقل المذكور وافصح عنه فى تفسيره
على اوضح وجه كيف انكره وادعى انه هجنة مخلة للفصاحة والحق
ان التفكيك الذى يقع فى الضماير ان ادى الى الالتباس فى الكلام
والاشتباه فى المرام يكون مخلا للفصاحة فلا بد من صون الكلام

الفصيح عنه وان لم يكن مؤديا الى ذلك لانسياق الفهم باقتضاء
سياق الكلام ومساعدة المقام الى المعانى المرادة من الضماير
المنتشرة بسبب التفكيك الواقع فيها كالذى وقع فى اية الوصية
فلا يكون فيه شئ من الاخلال للفصاحة واعلم ان الانتشار اللازم
فى الاية الاخرى على تقدير ارجاع بعض الضماير الى موسى عليه السلام
وبعضها الى التابوت من هذا القبيل لا من القبيل الاول ولذلك
قال الامام البيضاوى فى تفسيره والاولى ان يجعل الضماير كلها
لموسى عليه السلام فانه لو كان فى خلاف ذلك مظنة الاخلال بالفصاحة
ومثنة الهجنة فى الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا رخصة
لخلافه فكانه ضمن عبارة الاولى الاشارة الى رد ما ذكره صاحب
الكشاف بالطف وجه فان قلت اليس فى التمسك وجه الاولوية
بما ذكره حيث قال مراعاة للنظم موافقة له قلت بلى فيه ايضا
نوع دخل له ورد لما زعمه فكانه يريد بجعل ما ذكر وجها للاولوية
ان يقول لا اخلال فى جعل بعض الضماير راجعا لموسى عليه السلام
وبعضها للتابوت باصل النظم الذى هو ام الاعجاز نعم فيه اخلال
ما يورث زيادة حسن فيه فغاية ما لزم منه نزول الكلام عن
درجة الاحسن الى درجة الحسن فاحسن التدبر واعلم

وانا قلنا انه ايضا وهم لانه
واقع في القرآن كما في قوله تعالى
قل من كان عدوا لجبريل
فانه نزله على قلبك الآية
منه

ان وهم الاخلال بحسن النظم والتفكيك المفضي الى الانتشار بان
يكون كل من الضماير راجعا الى غير ما يرجع اليه الباقي او يرجع ما
في الوسط منها الى غير ما يرجع اليه ما في الطرفين واما التفكيك
الذي لا يفضي اليه كما اذا رجع الاول او الاخر منها الى غير ما يرجع اليه
الباقي فبمعزل عن التوهم المذكور فاحفظ هذا الفرق فان القوم
غافلون عنه حتى قال بعضهم ما ذكره الشريف الفاضل من ان
الضمير المجرور في قول صاحب التجريد وعلى اكرم احبائه لسيد
الانبياء يؤدي الى تفكيك الضماير لرجوع الضميرين السابقين اعني
ضميري نعمائه وانبيائه الى واجب الوجود الا انه امر ضروري ههنا
ولذلك ارتكبه المحشي فان ما في كلامه من عبارة تودي وما في
آخره من عبارة ارتكبه لدلالتهما على ان فيه شيئا مما يحذر عنه
تفصحان عن عدم وقوفه على الفرق المذكور وقال بعضهم
في ترجيح رجوع الضمير في قول ابن الحاجب وينحصر في المبادي والادلة
السمعية والترجيح والاجتهاد الى المختصر على رجوعه الى علم الاصول
بانه على الثاني يلزم محذورا لتفكيك لان الضماير السابقة التي
اشتملها قوله ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد
اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه راد واسأل

ان ينتفع به كلها راجعة الى المختصر وهذا القول منه صريح
في عقوله عن الزق المذكور ومنها ما اشتهر فيما بينهم ان حق
الضمير بعد المضاف اليه ان يرجع الى الاول دون الثاني
والحق انه يجوز ان يرجع الى كل منهما بلا رجحان لاحدهما على
الاخر بحيث يكون له مزية من جهة العربية او الفصاحة على ما
دل عليه رجوعه تارة الى المضاف واخرى الى المضاف اليه
في كلام الله تعالى وذلك انه تعالى قال في سورة السجدة
وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فارجع
الضمير في به الى المضاف وهو العذاب وقال في سورة
السباء ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها
تكذبون فارجع الضمير الى المضاف اليه وهو النار والكلام
واحد وهذا كالنص في التسوية من جهة الفصاحة بين
الارجاعين فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل عنه الى الآخر
بلا باعث ومن هنا تبين عدم اصابة الذاهبين الى الزق
بينهما باثبات الاصالة لاحدهما والرجحان منهم صدر
الافاضل فانه قال في ضرام السقط شرح سقط الزند
الضمير في تناولها للمضاف اليه وهو النعام مع ان حق الضمير

ان ينصرف

ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون المضاف
اليه ونظيره قول ابى الطيب افاضل الناس اغراض
لذا الزمن • يخلوا من الهم اخلاهم من الفطن • الاترى ان
الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس انتهى كلامه
فان قيل لعل ما ذكرتما اذا كان الضمير صالحا للرجوع الى كل
من المضاف والمضاف اليه كما في قول الطيب وما وقع في الاية
ليس منه قلنا التعليل المذكور في كلام صدر الافاضل
يابى هذا التخصيص واصلاح الضمير في يد القائل ثم ان عرق
الشبهة ينقطع بقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فان الضمير
في يحمل راجع الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى المضاف
وههنا لطيفة ذكرها السفاقسي في شرح مغني اللبيب بهذه العبارة
ومن طرف الحكايات التي اذكرها اني كنت يوما بمجلس شيخنا
ابن عرفة وذلك عند قدومه الى الاسكندرية في رمضان في سنة
ثلثين وتسعين وسبعمائة وانا اقرأ عليه درسا من كتاب الحج
من مختصره وكان شخص من الطلبة الموسومين بالتشدق و
التكبر عالم بيط حاضرا في المجلس فمر موضع من كلام الشيخ
عاد فيه ضمير على مضاف اليه فقال ذلك الشخص بجراءة النحويون

يقولون لا يعود الضمير على المضاف اليه فكيف اعيد ثمود فقال
الشيخ على الفور من غير تلعثم قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا
ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى ثم قال الاسفاقسى
ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا
وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى
المضاف اولى وقد عرفت ما في هذا التوجيه والتخصيص من الخلل
فتامل نعم لو قيل اذا كان المقام مقام اشتباه بان يكون الكلام
محتملا للمعنيين على اعتباري رجوع الضمير الى المضاف والمضاف اليه
لا يجوز ارجاعه الى المضاف اليه لان المتبادر الى الفهم رجوعه الى
المضاف لاصالته في الكلام فيقع الغلط بحمله على خلاف المراد لكان
له وجه ومن الاوهام السابقة الى بعض الافهام قبح الاختلاف في
الضمير بين تذكيرا وتانيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال صدر الافاضل
في ضرام السقط وانما انث ابو العلا التجيبين على قصد القصة مع ان
تذكير الضمير فيه لا يكسر البيت ليوافق فيه الضمير الضمير في الميزت من
حيث التانيث اذ هذه الرواية اصح الروايتين ومن القبيح ان يختلف
صورتا الضمير بين الراجعين الى شيء واحد وقال الشريف الفاضل
في الحاشية على شرح المفتاح قول صاحب المفتاح ثم ان المجاز اعني الاستعارة

من حيث انها من فروع التشبيه لايحتاج الى اخره لما انث اولا
الضمير الراجع الى المجاز حيث قال انها كان المناسب تانيثه ايضا
لا يحتاج ويستدعي وقد وقع في النسخة بتذكير هذين الضمرين
نظرا الى ظاهر لفظ المجاز وانما قلنا انه من الاوهام اذ لا شبهة
في صحته بل في حسنه وفصاحته كيف لا وهو من طرق التفنن على
ما حققناه في رسالتنا المرتبة في تحقيق وجوه الافتنان في الكلام
واما الدليل القاطع على عدم قبحه ووقوعه في كلام الله تعالى في غير موضع
منها قوله تعالى فمالئون منها البطون فشاربون عليه الضمير في منها
وعليه للشجر انث اولا على المعنى وذكر ثانيا على اللفظ ومنها قوله تعالى
ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هي فتنة ذكر
الضمير الراجع الى النعمة اولا حملا على المعنى فان معنى قوله نعمة منا شيئا
من النعمة وانث اخرا حملا على اللفظ ولان الخبر لما كان مؤنثا اعني فتنة
ساغ تانيث المبتداء لاجله لانه في معناه ومن الوجه الاخير تبين
ان اعتباري التذكير والتانيث كلاهما يجوز ان يكون من جهة المعنى
ومن هذا القبيل ما في قوله تعالى وان تكن ميتة فهم فيه شركاء انث
الضمير في تكن على قراءة ابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر لانه راجع الى
ما في قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم

على ازواجنا وهو في معنى الاجنة ثم ذكر في فيه لان المراد ما يعم الذكر
والانثى تغليب الذكر وفي قوله تعالى خالصة لذكورنا ومحرم على
ازواجنا اعتبار التذكير والتانيث في وصفي موصوف واحد الا انهما
في الاسم الظاهر دون الضمير وليت شعري ما بال القائلين بالقبح
في ذلك افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها واعلم
ان اعتبار المعنى في تذكير الضمير وتانيثه شايع ذايع بل في التذكير
والتانيث مطلقا قال صاحب الجمهرة اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي
قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابيا يقول فلان لغوب
جاءته كتابي فاحتقرها فقلت اتقول جاءته كتابي فقال اليس
بصحيفة فقلت ما اللغوب فقال الاحمق ولقد احسن من قال
امر التذكير والتانيث سهلة ومن قبيل التذكير باعتبار المعنى
بعد التانيث باعتبار اللفظ ما في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين
غير بعيد انث الفعل على اعتبار لفظ الجنة وذكر في الحال على اعتبار
معناها وهو البستان ومن ارتكب الى التقدير وقال اي شيئا غير بعيد
فكانه ذهل عن اعتبار المعنى والا فهو معترف بانه لا يعرج على التقدير
الا عند قيام الضرورة ومن سلف لفته ههنا باعتبار لطيف في فن من البلاغة
وجهنا اللفظ قد تعتبران في افراد الضمير وجمعه كما في قوله تعالى

[illegible]

ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
افرد الضمير الراجع الى من في يقول ثم جمع في ما هم على اعتبار لفظه اولا
ومعناه اخرا ومنها اى من الاوهام السابق ذكرها ما زعم جمهور النحويين
ان الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى غير جائز في قولهم لفظا ومعنى يتعلق بغير
لا بالذكر وقد افصح عن ذلك قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
واذ ابتلى ابراهيم ربه فان قلت الفاعل في القراءة المشهورة
يلي الفعل في التقدير فتعليق الضمير به اضمار قبل الذكر قلت
الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلى ربه ابراهيم فاما ابتلى ابراهيم
ربه او ابتلى ربه ابرهيم فليس واحد منهما باضمار قبل الذكر
اما الاول فقد ذكر فيه صاحب الضمير قبل الضمير ذكرا ظاهرا
واما الثاني فابراهيم فيه مقدم في المعنى وليس كذلك ابتلى ربه
ابراهيم فان الضمير قد تقدم لفظا ومعنى فلا سبيل الى صحته
انتهى كلامه ومرادهم من الذكر ما يعم الحكمي كما في قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب الى التقوى فان المصدر الذي يرجع اليه وهو
العدل مذكور حكما بذكر فعله اعني اعدلوا وانما قلنا انه وهم
لان وقوع الاضمار قبل الذكر على الشرط المذكور في كلام الله تعالى
على ما ستقف عليه باذن الله تعالى دليل قاطع على جوازه والتحقيق

ان الاضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد يكون على خلافه
فان كان على مقتضى الظاهر شرطه ان يكون المضمر حاضرا في ذهن
السامع بدلالة سياق الكلام او مساقه عليه او قيام قرينة
في المقام لاراده قد يكون حقه ان يحضر لما ذكر وان لم يحضر
لقصور من جانب السامع وان كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه
ان يكون هناك نكتة تدعوا الى تنزيله منزلة الاول وتلك
النكتة قد يكون تفخيم شان المضمر كما في قوله تعالى من كان عدوا
لجبريل فانه نزله على قلبك ابارز الاول لجبريل عليه السلام
والثاني للقرأن واضماره غير مذكور يدل على فخامة شانه كانه
لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره كذا قال العلامة
الزمخشري والامام البيضاوي في تفسير الاية المذكورة وقالا
في تفسير قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الضمير للقران
فخمه بالاضمار من غير ذكر شهادة له بالنباهة المغنية
عن التصريح وقد سبقهما الى تخريج تلك النكتة لكن في غير هذا الموضع
الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلايل الاعجاز عند تفصيله
ما في قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض
الماء وقضي الامر واستوت على الجودي من وجوه البلاغة ثم اضمار

السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان
انتهى وقد يكون التنبيه على ان المضمر علم فيما يخبر به مشتهر فيه
بحيث لا يحتاج عند الاخبار عنه بذلك او وصف الى ذكره بخصوصه
كما في قوله تعالى انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا فان الضمير على
ما قالوا لاهل مكة ولم يسبق لهم ذكر اصلا الا انهم لما كانوا
مشهورين بمكايدته عليه السلام وبلغوا في الشهرة بذلك الوصف
الى درجة لم يبق الحاجة الى ذكر خصوصهم عند الاخبار عنهم به
واقبل الذكر تنبيها على شانهم هذا ومن هذا القبيل الاضمار
الواقع في قول الحماسة ممن حملن به وهن عواقد حبك النطاق
فشب غير مهبل قال الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا اضمار
قبل الذكر لان الضمير في حملن للنساء ولم يجر لهن ذكر ولكن لما
كان المراد مفهوما اضمارها اراد بكونه مفهوما انه بحيث يفهم
بادنى التفات لدلالة المعنى عليه ولذلك الاضمار المذكور كان صح
على مقتضى الظاهر والاضمار الواقع في قوله تعالى عبس وتولى فان
الضميرين في الفعلين المذكورين له عليه السلام ولم يسبق له
لكنه مفهوم بقرينة الحال وسياق المقال والاضمار الواقع في قوله
تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فان

كل احد يعلم ان ما عليه جميع الدواب هو الارض لا غير ومن
قال وانما اضمرها من غير ذكر لدلالة الناس او الدابة عليها
فقد استضاء بالمصباح عند طلوع الاصباح واما قوله تعالى
ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة
فليس من باب الاضمار قبل الذكر لسبق ذكر الارض قبيله
في قوله تعا وما كان الله ليعجزه من شئ في السموات والارض انه
كان عليما ومن وهم انه منه فقد وهم وكذا قوله تعا ولابويه
لكل واحد منهما السدس ليس منه كما توهم لان سباقه يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف
ومعنى ما ترك المتوفى منكم فالضمير المستتر فيه والضمير
البارز في ابويه كلاهما عايدان على المتوفى من جماعة المخاطبين
بكم في قوله يوصيكم فالحاجة الى الاستعانة بدلالة الحال وسياق
المقال في اعتبار وصف المتوفى فيمن عاد عليه الضمير من الجماعة
المذكورين واعلم انه كما يكون الاضمار على خلاف مقتضى الظاهر
على ما وقفت عليه فيما سبق كذلك يكون الاظهار على خلاف مقتضى
الظاهر كما اذا اظهر والمقام مقام الاضمار وذلك اي كون المقام

مقام

لا بد من هذا العلم وقد اجله الشريف الفاضل في شرح المفتاح في شرح اثنا

مقام الاضمار عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا او في
شرف الحضور في ذهن السامع لكونه مذكورا لفظا او معنى او في حكم
المذكور لا لامر خطابي كما في الاضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر
بل لقيام قرينة حالية او مقالية وثانيهما ان يقصد الاشارة
اليه من حيث انه حاضر فيه فاذا لم يقصد الاشارة اليه من هذه
الحيثية يكون حقه الاظهار كما في قولك ان جاءك زيد فقد جاءك
فاضل كامل والاضمار في مقام الاظهار لاشتماله على النكات
اللطيفة كثير الوقوع في كلام الله تعالى ومن المواضع التي اظهر في مقام الاضمار
قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل
وميكال فان الله عدو للكافرين كان مقتضى الظاهر ان يقال
فان الله عدو لهم وانما عدل عنه الى الظاهر للدلالة على ان الله تعالى
عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر ومما يغلط
فيه الاوهام وله تعلق بهذا المقام انه اذا ذكر لفظ واريد به
معنى ثم احتيج الى التعبير عن معنى اخر لذلك اللفظ فهنا طريقان احدهما
ان يعاد ذلك اللفظ معرفا ويراد به ذلك المعنى الاخر والثاني ان يذكر ... او ثاني بضمير له
ضمير راجع الى ذلك اللفظ باعتبار المعنى الاخر على طريقة الاستخدام وكلاهما
على خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر من اعادة اللفظ معرفا

ان يراد به المعنى الذى اريد عند ذكره اولا ولذلك قال ابن
عسر عباس وابن مسعود رضى الله عنهما لن يغلب عسر يسرين حملا للعسر
الثانى فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا على الاول
وقال صاحب الكشاف ان هذا الحمل حمل على الظاهر واما الكلام فلان الظاهر
من رجوع الضمير الى لفظ مذكور هو ان يرجع اليه باعتبار المعنى الذى
على تقديره اريد منه عند ذكره واما فيما نحن فيه فلان الظاهر عند اعادته
منكرا ان يكون المراد منه غير المعنى الاول ولذلك حملا اليسر
الثانى على غير الاول قال الفاضل التفتازانى فى التلويح وتفصيل
ذلك لان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر
الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو
التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام ثم قال
واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين
والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المغايرة وقد يعاد النكرة معرفة
مع المغايرة وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة وقد يعاد المعرفة
نكرة مع عدم المغايرة واورد لهذه الصور كلها امثلة واذا تحققت

هذا التفصيل نقد وقفت على ما فى كلام الامام المرزوقى قال
فى شرح قول الحماسة صفحنا عن بنى ذهل . وقلنا القوم اخوان . عسى
الايام ان يرجعن . قوما كالذى كانوا . انما نكر قوما لان فايدته
مثل فايدة المعارف الا ترى انه لا فصل بين ان تقول عفوت عن
ذهل فلعل الايام ترد رجلا مثل الذى كان وبين ان تقول فلعل الايام
ترد الرجل مثل الذى كان لم يصب فى واحد من معانى التقليل والتنوير
واعلم انه قد يعاد اللفظ معرفا مرادا به نفسه لا معناه وهذا
ايضا على خلاف الظاهر ومقتضى الظاهر عند ذلك ان يراد عبارة
اللفظ وصاحب التوضيح حيث قال فيه فالامر قول القايل استعلاء
افعل والنهى استعلاء لا تفعل والامر حقيقة فى هذا القول اتفاقا
عدل عن مقتضى الظاهر فى اعادته لفظ الامر معرفا مريدا به نفسه
بعدما اراد به معناه . فان مقتضى الظاهر ان يقول ولفظ الامر حقيقة الخ
وقال صاحب التلويح فى توجيهه اعاد صريح اللفظ دون الكناية
لانه اراد الاسم دون المسمى ولم يدر ان تعليله انما يفى احد جزئى المعلل
وهو العدول عن الكناية دون جزئه الآخر وهو اعادة صريح اللفظ
لما عرفت ان اعادته معرفا ظاهر فى خلاف المراد ثم ان قوله دون
الكناية لا يخلو عن قصور اذ لا اعادة على تقدير الكناية ومن الناظرين

في كلامه من قال اعترض عليه بانه مخالف لما مر في فصل
الفاظ العموم واجيب من انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون الثاني
عن الاول واجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره
الشارح نكتة له واما تلك القاعدة التي قد ذكرها فليست بكلية
ولا يخفى ما في الجواب المذكور من وجوه الخطأ الاول ان ما ذكر ليس من وضع
الظاهر موضع المضمر لان شرطه ان يكون المراد من الاسم الظاهر ما هو
المذكور اولا وقد فقد الشرط فيه والثاني ان الاضمار فيه خلاف
مقتضى الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرط وضع الظاهر مقام
المضمر ان يكون المضمر في ذلك المقام على مقتضى الظاهر اذ بدونه
لا يكون المقام مقامه وهذا ظاهر والثالث ان ما ذكره الشارح
لا يصلح نكتة للوضع المذكور على ما نبهت عليه فيما تقدم ولما اشتمل
سياق الكلام بحكم اقتضاء المقام ذكر الاستخدام ناسب التعرض
لبيانه فلنختم الرسالة به اعلم ان الاستخدام مرجعه الى
ان يراد بضميره معنى آخر سواء كان المعنيان حقيقيين له او مجازيين
او احدهما حقيقيا والآخر مجازيا وهذا اولى مما قيل هو ان
يراد بلفظ معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر لان الظاهر من
قوله له معنيان كونهما حقيقيين وذلك غير لازم فيه ومثاله

المشهور

ولا يخفى ما فيه من الالتباس
البناء ... الصنائع
البديعية مسلم

المشهور قوله اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا
غضابا • فانه اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليها من رعيناه
النبت وعندي انه من باب الكناية لا من باب الاستخدام اراد
بالسماء الغيث مجازا وبنزول الغيث بالارض نبات العشب كناية
والضمير راجع الى ما هو المعنى الكنائي من الكلاء وايضا انما يلزم الاستخدام
ان لو رجع الضمير الى السماء باعتبار معنى آخر لها وعلى ما ذكره انما رجع
الى معنى اخر من لوازم معناها المجازي لا معناها ثم انهم زعموا ان الاستخدام
طريقة اخرى وهي ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالاخر معنى آخر وليس
الامر كما زعموا اذ مجرد ارادة المعنيين من الضميرين المذكورين بعد لفظ
يصلح للدلالة على ذينك المعنيين لا يتحقق استخدام اللفظ المذكور فيهما
وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادتهما من الضميرين بواسطة رجعهما الى اللفظ
وذلك غير لازم فان الضمير من شانه ان يرجع الى المعنى المجرد المفهوم من سياق
الكلام او المقام وقد مثلوه بقوله • فسقى الغضا والساكنيه وان هم
شبوه بين جوانحي وضلوعي • وبناه على ان رجع الضمير في شبوه الى الغضا
مراد به نار الهوى على اعتبار تشبيهها بنار الغضا ولا يخفى ما فيه من تكلف بارد
وتعسف شارد فالصواب ارجاعه الى نار الهوى المتعلق بساكني الغضا التي تفهم
من سياق الكلام وتقتضيها المقام

تمت الرسالة

۱۱۴
۱۹

الرسالة في الالتفات وساير شعب تلوين الخطاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انزل الكتاب تبيانا ، وجعل الخطاب الوانا . والصلوة على محمد اولى من نطق بالصواب وفصل الخطاب . وعلى اله وصحبه خير آل واصحاب وبعد فهذه رسالة مرتبة فى بيان تلوين الخطاب وتفصيل شعبه التى منها الالتفات الذى هو اسلوب متكاثر الفوايد متناثر الفرايد والمراد من الخطاب هنا توجيه الكلام نحو السامع اعلم انهم كما يحسنون قرى الاشباح فيخالفون فيه بين لون ولون وطعم وطعم كذلك يحسنون قرى الارواح فيخالفون فيه ايضا بين اسلوب واسلوب وايراد وايراد بل اعتناؤهم بهذا القرى اكثر واهتمامهم فيه اوفر ومرجع التلوين المذكور الى تغيير الاسلوب وذلك قد يكون بالعدول عن الخطاب الخاص الى الخطاب العام كما فى قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فان الخطاب فيما قبله وهو قوله تعالى واتبع ما اوحى اليك من ربك الاية كان خاصا لرسول الله عليه السلام ولعل النكتة فيه التجنب عن مواجهة عليه السلام وصح بالنهى عن خلاف ما هو عليه من الاخلاق الكريمة اذ لم يكن عليه السلام فحاشا ولا سبابا و٢ كما فى قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات

خ

والارض

119

والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير قد يكون خصوص
الخطاب صورة لا معنى فان الخطاب في قوله تعالى الم تعلم وان كان خاصا
بحسب الصيغة لكنه عام معنى فان المخاطب به كل واحد ممن يقدر على
الاستدلال من المصنوع على الصانع وقد يكون بصرف الخطاب عن مخاطب
الى اخر كما في قول جرير تثق بالله ليس له شريك • ومن عند الخليفة
بالنجاح • اغثني يا فداك ابي وامي • سيب منك انك ذو ارتياح •
فان المخاطب بالبيت الاول امرأته وفي ثاني البيت الخليفة وليس
هذا من قبيل الالتفات كما سبق الى بعض الاوهام لان من شرطه
ان يكون الخطاب في الحالين لواحد فلا يوجد فيه صرف الخطاب حقيقة
وان وجد ظاهرا بالعدول عن صيغة الى اخرى صرح بذلك صدر
الافاضل حيث قال في شرح سقط الزند قوله سقيت الغيث بمعزل
عن الالتفات لان قوله متى كان الخيام بذي طلوح كلام مع غير
الخيام لانه سؤال عن الخيام والسؤال كلام مع المسؤل لا مع المسؤل
عنه وقوله سقيت الغيث كلام مع الخيام وقال في موضع اخر منه
كان يرى انه من قبيل الالتفات وليس منه وذلك ان من شرط
الالتفات ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين واحدا وقد يكون بالعدول
عن صيغة من الصيغ الثلث وهي صيغة التكلم وصيغة الخطاب

وصيغة الغيبة الى الاخرى منها ومنه الالتفات فانه تغيير لاسلوب
الكلام بنقله من احدى الصيغ المذكورة الى الاخرى بشرط ان يكون
الكلام بعد النقل مع من كان معه قبله على ما تقدم بيانه فلا التفات
في قوله تعالى ثم توليتم الا قليلا منكم لان الكلام قبله مع اسلاف
المخاطبين به نعم هو على طرزه وطريقته ولذلك قال صاحب الكشاف
ثم توليتم على طريقة الالتفات فان قلت هلا يجدي نفعا اعتبار
التغليب الذي ذكره الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره ولعل
الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله عليه السلام ومن قبلهم
على التغليب قلت لا لان اعتباره لا يحقق الشرط المذكور لان الكلام
قبل النقل مع البعض وبعده مع الكل والكل غير البعض وقد
نبه على هذا صاحب الكشف حيث قال في شرح القول المذكور لصاحب
الكشاف وهو كذلك سواء حمل على تغليب الموجودين في عصره عليه السلام
اولا وكلام صاحب المفتاح خلو عن اعتبار هذا الشرط في الالتفات
والشارح الفاضل ايضا لم يتعرض له في شرحه واما الشرط الاخر
المذكور في كتب القوم وهو ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر
واعتباره كيلا يدخل في حد الالتفات اشياء ليست منه منها انا زيد
وانت عمرو ونحن رجال وانتم رجال وانت الذي فعل كذا ونحن اللذون

صبحوا

صبحوا الصباحا ونحو ذلك مما عبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم
او المخاطب وتارة بالاسم المظهر او ضمير الغايب ومنها يا زيد قم ويا
رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة فلا حاجة الى
ذكره واعتباره شرطا زايدا على ما ذكرنا لان اسلوب الكلام لا يتغير
الا اذا كان كذلك بناء على ان المراد من مقتضى الظاهر هنا مقتضى ظاهر
الكلام لا مقتضى ظاهر المقام ولذلك صرح الامام البيضاوي على
وفق اشارة صاحب الكشاف بوجود الالتفات في قوله تعالى وما يدريك
لعله يزكى فان العدول فيه عن مقتضى ظاهر الكلام حيث كان
سياقه وهو قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى على صيغة
الغيبة لا عن مقتضى ظاهر المقام لان مقتضاه الخطاب في الموضعين
ونكتة العدول عن مقتضى الظاهر بحسب المقام التعظيم للنبي عليه
السلام والتلطيف في تاديبه بالعدول عن الخطاب في مقام العتاب
والاباء عن المواجهة بما فيه الكراهة واما ما قيل في الاخبار عما فرط
منه ثم الاقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الانكار كمن يشكو
الى الناس جانيا جنى عليه ثم يقبل على الجاني اذا حمى في الشكاية مواجها
له بالتوبيخ والزام الحجة فوهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم من تامل
في طريق عتابه تعالى اياه عليه السلام في مواضع العتاب كقوله تعالى

قائله صاحب الكشاف وتبعه البيضاوي وغيره

عفا الله عنك لم اذنت لهم فان فيه ما لا يخفى من لفظ الكناية عن
خطائه عليه السلام في الاذن تعظيما لشانه لا يخطر بباله مثل ذلك
الوهم وانما قلنا على ما ذكرنا اذ لابد من اعتباره شرطا زايدا على ما
ذكروا في تفسير الالتفات قال صاحب التلخيص والمشهور ان الالتفات
هو التعبير عن معنى بطريق من الثلثة بعد التعبير عنه باخر منها وقال
الفاضل التفتازاني في شرحه بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف
مقتضى الظاهر وفي المفتاح ويسمى هذا النقل التفاتا عند علماء علم
المعاني وقال الفاضل الشريف في شرحه ثم ان الالتفات من طريق
الثلثة الى اخر منها انما يسمى التفاتا اذا كان على خلاف مقتضى الظاهر
كما يشعر به لفظ النقل وايراده في الاخراج لا على مقتضى الظاهر وما ذكر
من فائدته العامة ويرد عليه ان النقل الذي اشير اليه هو النقل من
صيغة اخرى وهذا ظاهر عند التامل في سياق الكلام المنقول فلا
اشعار فيه بما ذكر وتعليله على ما نقل عنه في الحاشية بان الجاري
على مقتضى الظاهر لا يقال فيه نقل مردود ايضا لانه ان اريد انه
لا يقال فيه نقل على الاطلاق فمسلم ولكن لا يجدي نفعا لان الواقع
ههنا النقل المقرون بالاشارة وان اريد انه لا يقال فيه نقل مطلقا
كان او مقرونا بالاشارة الصارفة عن المتبادر عند الاطلاق فلا صحة له

كما

كما لا يخفى ثم انه قوله بتحقق الاشعار في ايراد الالتفات في الاخراج
لا على مقتضى الظاهر بما ذكرناه عدم الفرق بين ظاهر الكلام فان
صاحب المفتاح قد اورد الالتفات في الاخراج على خلاف الظاهر بحسب
اقتضاء المقام والمعتبر في الالتفات انما هو الاخراج على خلاف الظاهر
بحسب اقتضاء اسلوب الكلام وقد نبهت فيما تقدم على هذا وعلى
الفرق بين الاخراجين فان قلت قد اثبت صاحب المفتاح
في قول امرئ القيس تطاول ليلك بالاثمد التفاتا وهذا
بناء على ان كلا من التكلم والخطاب والغيبة اذا كان مقتضى الظاهر
معدل عنه الى الاخر فهو التفات عنده قلت نعم اثبت فيه التفاتا
على خلاف ما عليه الجمهور ومع ذلك لم ينكر ثبوت الالتفات اذا نقل
الكلام عن اسلوب هو خلاف مقتضى المقام الى اسلوب هو مقتضاه
ولذلك اثبت التفاتا اخر في قوله وذلك من نبأ جاءني فظهر ان المعتبر
في الالتفات عنده ايضا الاخراج على خلاف الظاهر بحسب اسلوب الكلام
لا بحسب اقتضاء المقام كما هو السابق الى الفهم من البناء المذكور انفا الا
انه اكتفى بالعدول عن الاسلوب المتوقع وقال بتحقق الشرط المذكور
بذلك والجمهور على انه لا بد من العدول عن اسلوب محقق فان قلت
اليس مقتضى المقام ينتظم مقتضى الكلام فما هو على خلاف مقتضى اسلوبه

فيه رد على سعد الدين في شرح التلخيص

يكون على خلاف مقتضى المقام ايضا قلت نعم كذلك الا ان مقتضى
الظاهر في مصطلح اهل هذا الفن ما يقتضيه ظاهر المقام قبل
الشروع في الكلام ومن خلافه خلاف ذلك فلا يستغان ما يحدث
بعد الشروع فيه باختيار اسلوب من الحال وانما لم يعتبروا الحادث
بعد الشروع فيه لانه قد يكون مخالفا للقديم كما اذا كان المقام مقام
الخطاب فشرع في الكلام على اسلوب الغيبة وقد مر مثاله من التنزيل
فلو اعتبر في مثل ذلك الحادث بعد الشروع يلزم ان يكون الكلام على
مقتضى الظاهر من وجه وعلى خلافه من وجه ولا وجه لترجيح
الحادث على القديم واسقاطه عن حيز الاعتبار بالكلية اذ يلزم
ح ان لا يتحقق مقتضى المقام من جهة الكلام قبل الشروع بل عنده
ايضا ما لم يتقرر اسلوبه ولا مجال لان يقال انهم اعتبروا القديم
قبل حدوث المعارض واسقطوه بعده اذ لا مستند لهذا
التفصيل من جهة السلف كما لا يخفى على من تتبع وانصف وما تجنب
عن التعسف انصف ثم ان ما زعم من الاشعار فيما ذكر من الفائدة
العامة للالتفات بكونه على مقتضى الظاهر مردود ايضا لان مدار
تلك الفائدة على العدول من اسلوب الى اخر سواء كان العدول عنه
على مقتضى الظاهر او لا على ما تقف على ذلك باذن الله تعالى لايقال

المشهور

المشهور في تفسير الالتفات سامو المذكور في التلخيص وعليه الجمهور
على ما نص عليه الفاضل التفتازاني في شرحه وما ذكرته تفسير محدث
له قلت بل ما ذكرته على وفق اشارة صاحب المفتاح حيث قال
والعرب يستكثرون منه ويرون الكلام اذا انتقل من اسلوب
الى اسلوب ادخل في القبول عند السامع واحسن تطرية لنشاطه
واملاء باستدرار اصغائه ويوافقه ما في الكشاف وكفى بهذا ذانك
الشيخان قدوة وقد وقفت فيما سبق على ان ما ذكر في التلخيص لا يطرد
الا باعتبار شرط من الخارج وذلك خارج عن قانون الحد وما ذكرنا
سالم عن المحذور المذكور وذلك لان الاختلاف في الاسلوب اخص
من الاختلاف في التعبير فان الثاني يتحقق في نحو قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة دون الاول لان حق الضمير العايد
الى الموصول ان يكون غايبا فلا يتغير به الاسلوب وان تغير التعبير
حتى احتيج الى اعتبار قيد زايد للاحتراز عن مثله وبما قررناه تبين
ان الجمهور لا يرتضي بتحديد الالتفات بما ذكر في التلخيص وان ما في
شرحه من نسبته اليهم قريبة ما فيها مرية ومما يظن انه من قبيل
الالتفات وليس منه قوله تعالى وانتم قوم تجهلون اما وجه الظن
فهو ان الاسم الظاهر غايب فلما عدل عنه الى الخطاب في تجهلون

تحقق الالتفات واما انه ليس منه فلان في عبارة القوم جهتا
غيبة وخطاب وذلك لانها اسم ظاهر غايب وقد حمل على انتم فصار
عبارة عن المخاطب ثم انه وصف بتجهلون اعتبار الجانب خطابه المستفاد
من حمله على انتم وترجيحا له على جانب غيبته الثابت في نفسه لان الخطاب
اشرف وادل وجانب المعنى اقوى واكمل فهو بالحقيقة اعتبار لجانب المعنى
وتغليب له على جهة اللفظ فان الغيبة في لفظ القوم ومعناه المخاطب
وبهذا القدر من الاعتبار لا يتغير الاسلوب ولا تتحقق النقل من طريق
الى آخر وعلى هذا القياس قول علي رضي الله عنه انا الذي سمتني امي
حيدره قال الامام المرزوقي في شرح قول الحماسة وانا القوم ما نرى
القتل سبة اذا ما راته عامر وسلول كان الوجه ان يقول ما يرون
القتل سبة حتى يرجع الضمير من صفة القوم اليه ولا يعرى عنه
لكنه لما علم ان المراد بالقوم هم قال ما نرى وقد جاء في الصلة
مثل هذا وهو فيه اقطع قال انا الذي سمتني امي حيدره اكيلكم
بالسيف كيل السندره والوجه سمته حتى لا يعرى للصلة من ضمير
الموصول قال ابو عثمان المازني لولا صحة موردة ونكرره لرددته
والشريف الفاضل لغفوله عما قررناه قال في شرحه للمفتاح لا يبعد
ان يجعل مثل انا الذي سمتني امي حيدره وانت الذي خلقتني ونحن قوم

فصلنا

فعلنا وانتم قوم تجهلون من باب الالتفات من الغيبة الى التكلم
او الخطاب ومما يشبه الالتفات وليس منه ما في قوله تعالى فان تولوا
فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم من تغيير الاسلوب والعدول عن
مقتضى ظاهر الكلام وذلك ان موجب طرد الكلام على اسلوب ما سبق
من قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وسوقه على مقتضى الظاهر
هو ان يقال فان تولوا فانما عليهم ما حملوا وعليك ما حملت وانما قلنا
انه ليس منه لعدم النقل عن احد الطرق الثلثة الى الاخر منها فان
المتضمن في قوله قل اطيعوا الله تنزيلهم منزلة الغايبين لا سوق الكلام
معهم على طريق المغايبة والفرق واضح وان خفي على صاحب الكشف حيث
قال هو التفات حقيقي لانه جعلهم غيبا حيث امر الرسول بخطابهم في قوله
قل اطيعوا الله ثم خاطبهم بقوله فان تولوا ووقف منه صاحب الكشاف
على ما ذكرنا من عدم الالتفات حقيقة فيما ذكر لفقد شرط النقل حيث
قال صرف الكلام عن الغيبة الى الخطاب على طريقة الالتفات يعني
ان مقتضى الظاهر نظم الكلام على الغيبة ولما صرف عنها كان على
طريقة الالتفات وان لم يكن منه لعدم تحقق النقل عن الغيبة
حيث لم يوجد سوق الكلام على صيغتها اتمام عبارة الطريق وذكر
الصرف دون النقل تنبيه على ما ذكرنا فافهم ومن هنا وما تقدم

بيانه تبين ان كلا من تغيير الاسلوب والنقل من صيغة الى اخرى
اعم من الاخر من وجه ولذلك جمعنا بينهما فى تفسير الالتفات وظهر لك
شعبة اخرى تلوين الخطاب وهى ما يوجد فيه تغيير الاسلوب دون
النقل واعلم ان انواع الالتفات بحسب النقل من كل واحدة من الصيغ
الثلث الى احدى الاخريين ستة وقد افصح عن هذا صاحب المفتاح
بقوله بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها
الى الاخر ويسمى هذا النقل التفاتا عند علماء المعانى وان قصر عنه
بيان صاحب الكشاف بقوله هذا يسمى الالتفات فى علم البيان قد يكون
من الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم
حيث اقتصر على ذكر انواعه الثلثة وقوله فى علم البيان لا ينافى قول
صاحب المفتاح عند علماء علم المعانى لانه اراد بالبيان علم البلاغة
الشامل للمعانى والبيان وانما كان الالتفات من علم المعانى لان ما
يترتب عليه من الفوايد من جملة خواص التراكيب التى بحث عنها فى العلم
المذكور واما ما قيل بحث عنه فى علمى البلاغة والبديع اما فى المعانى سعد الدين
فباعتبار كونه على خلاف مقتضى الظاهر واما فى البيان فباعتبار
انه ايراد لمعنى واحد فى طرق مختلفة فى الدلالة عليه جلاء وبهذين
الاعتبارين يفيد الكلام حسنا ذاتيا للبلاغة واما فى البديع

فمن حيث ان فيه جمعا بين صور متقابلة في معنى واحد فكان من
محسنات المعنوية ففيه نظر اما اولا فلان مجرد كونه على خلاف مقتضى
الظاهر لا يكفي في دخوله في علم المعاني وهذا ظاهر عند من له ادنى
تامل في حد العلم المذكور واما ثانيا فلان اعتبار انه ايراد المعنى
واحد في طرق مختلفة في الدلالة عليه جلاء غير كاف في دخوله في علم
البيان بل لا بد معه من ان يكون ذلك الاختلاف بحسب الدلالة العقلية
وهو مفقود في الالتفات ولذلك لم يورده صاحب المفتاح في البيان
واقتصر على ايراده في المعاني والبديع وعده خلاف مقتضى الظاهر من
الكناية لا يجدي نفعا في كونه من البيان لانه ليس منها حقيقة كيف
وهي من اقسام اللفظ والخلاف المذكور ليس من جنس اللفظ وكذا
اخراج الكلام عليه ليس منه وانما عده من الكناية لما بينهما من
المشابهة والشريف الفاضل بمعزل عن هذا قال في شرح المفتاح
وحاشيته وكونه من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر المندرج
تحت الكناية لا يوجب كونه من مباحث البيان كساير الجزئيات المندرجة
تحت قواعد لان الاحكام الجزئية المندرجة في قواعد علم فروع
وثمرات لمسائله اذ ليست مبحوثا عنها بخصوصياتها ثم ان موجب تعليله
بقوله لان الاحكام اه على تقدير تمامه هو ايجاب ما ذكر من الاندراج

عدم كونه من مباحث البيان لا عدم ايجاب كونه وانما قدمنا
على تعديد تمامه لانه محل نظر فتدبر وهذا الكلام قد وقع في البين
استطراد فلنعد الى ما كنا فيه من تفصيل انواع الالتفات الحاصلة
من ضرب الثلث في الاثنين فنقول احدهما الالتفات من التكلم
الى الخطاب ومثاله من التنزيل ومالي لا اعبد الذي فطرني واليه
ترجعون وذلك ان المراد بقوله ومالي لا اعبد المخاطبون والمعنى
وما لكم لا تعبدون الذي فطركم فالمعبر عنه في الجميع هو المخاطبون
ولما عبر عنهم بصيغة التكلم كان مقتضى الظاهر ان لا يغير اسلوب
الكلام بل يجري اللاحق على سنن السابق ويقال واليه ارجع
فلما عدل عنه الى ما ذكر تحقق الالتفات ومن الشعر تذكرت والذكرى
تهيجك زينبا ۔ واصبح باقي وصلها قد تقضيا ۔ ان قرئ تذكرت
بالفتح كما هو الرواية فالالتفات فيه على راي صاحب المفتاح حيث
كان الظاهر ضمها على التكلم فعدل عنه الى الخطاب وان قرئ بالضم
فالالتفات في تهيجك وهذا بالاتفاق وثانيها الالتفات
من التكلم الى الغيبة ومثاله من التنزيل انا اعطيناك الكوثر فصل
لربك كان الظاهر ان يقال فصل لنا قال الفاضل التفتازاني
في شرح التلخيص وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له

لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجي ذلك للغايب والمخاطب في الكلام القديم
وانما هو استعمال المولدين كقوله باي نواحي الارض ابغي وصالكم وانتم
ملوك ما لمقصدكم نحو تعظيما للمخاطب وتواضعا من المتكلم وفيه نظر
لانه قد جاء ذلك للغايب والمخاطب ايضا في الكلام القديم اما الاول
فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي قضى رسول
الله عليه السلام وذكر الله تعالى لتعظيم امره والاشعار بان قضاه
قضاء الله تعالى وجمع الضمير الثاني للتعظيم واما الثاني فقد قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لا تقولوا راعنا وقرا ابن
مسعود رضي الله عنه راعونا على انهم كانوا يخاطبونه بلفظ الجمع
للتوقير والفاضل المذكور اعترف بما انكره ههنا في بحث الامر
المحجوب من التلويح ومثال النوع المذكور من الشعر لم يوجد في
اشعار الجاهلية ولذلك لم يورد صاحب المفتاح مثالا له الا انه
لم يصب في ذلك لان وجود مثاله في التنزيل كان كافيا فلا وجه
نوع ٦ لاقتصاره على ايراد المثال للاقسام الخمسة وثالثها الالتفات
من الخطاب الى التكلم ومثاله لم يوجد في التنزيل واما مثاله من الشعر
فقوله طحا بك قلب في الحسان طروب * بعيد الشباب عصر حان مشيب

اى زمان قرب المشيب • يكلفنى ليلى وقد شط وليها • اى
بعد قربها • وعادت عواد بيننا وخطوب • التفت من الخطاب
فى طحابك الى التكلم حيث لم يقل يكلفك وفاعل يكلفنى ضمير القلب
وليلى مفعوله الثانى والمعنى يكلفنى ذلك القلب ليلى ويطالبنى
بوصلها ورابعها الالتفات من الخطاب الى الغيبه ومثاله من
التنزيل حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم كان الظاهر ان يقال
وجرين بكم ومن الشعر قوله • ان تسألوا الحق نعطى الحق سائله •
والدرع محقبه والسيف مقروب • التفت فى سائله من الخطاب
الى الغيبه وخامسها الالتفات من الغيبة الى التكلم ومثاله
من التنزيل الله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه
كان الظاهر ان يقال فساقه ومن الشعر قوله • تطاول
ليلك بالاثمد • ونام الخلى ولم ترقد • وبات وباتت له ليلة
كليلة ذى العاير الارمد وذلك من نبا جاءنى وخبرته
عن ابى الاسود والتفت فى جاءنى من الغيبة الى التكلم وكان
الظاهر ان يقول جاءه . وسادسها الالتفات من الغيبة
الى الخطاب ومثاله من التنزيل مالك يوم الدين اياك نعبد
لان الظاهر ان يقال اياه نعبد ومن الشعر • طرق الخيال ولا كليلة
مدلج •

تدبّر على المتن

سَدكًا بارجلنا ولم يتعرج • انى اهتديت لنا وكنت رجيلة •
والقوم قد قطعوا متان السجسج • التفت في البيت الثاني من
الغيبة الى الخطاب حيث قال اهتديت وكان الظاهر ان يقول
اهتدت قال صاحب المفتاح فالتفت يعني امرئ القيس
في الابيات الثلثة اراد انه التفت في كل بيت وكلام صاحب
الكشاف في هذا المعنى اظهر حيث قال التفت امرئ القيس
ثلث التفات في ثلث ابيات فانه نص في التثليث وظاهر
في التوزيع اما في الاول فمن الحكاية الى الخطاب اذ التقياس
تطاول ليلي واما في الثاني فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال
وبات والقياس وبت على الخطاب واما في الثالث فقدم
بيانه وهذا القول من صاحب الكشاف صريح في ان سبق
طريق اخر تحقيقا ليس بشرط في الالتفات فالمخالفة للجمهور
في هذا الخصوص ليست من خصايص صاحب المفتاح بل هو مقلد
فيها لصاحب الكشاف فحق ذلك المذهب ان ينسب اليه لا الى صاحب
المفتاح لان القول حقه ان ينسب الى من سبق به لا يقال
ان في لفظ ذلك التفاتا من الغيبة الى الخطاب فيكون في تلك
الابيات ثلثة التفات على مذهب الجمهور ايضا فلا ضرورة

التكلم

عبارة الشريف
ثلث ولا وجه لها

في حل قول صاحب الكشاف على خلاف ما عليه الجمهور لانا نقول
الالتفات فيما ذكر غير متعين اذ يجوز ان يكون الكاف خطابا لغير
لا للنفس على ان قول صاحب الكشاف على ما نبهت عليه فيما تقدم صريح
في توزيع الالتفات على الابيات الثلثه وعلى ما ذكر لا يصح ذلك و
الفوايد العامة لانواع الالتفات هي حسن التطرية لاسلوب الكلام
تنشيطا للسامع فان الطبع قد يمل من اسلوب معين فاذا اخرج عنه
الكلام يتجدد له الرغبة الى الاصغاء ولطف الايقاظ للسامع
وذلك لان الكلام اذا اجرى على سنن واحد ربما يذهل عنه السامع
لكونه جريا على العادة المعهودة فيفوته المقصود وزيادة التقرير
للمعنى في ذهن السامع وذلك ان الكلام اللاحق اذا صرف عن
اسلوب السابق يستغرب النفس فتتنبه له وتنبعث للنظر
فيه وتدبره فيشتد وقعه فيها وقال الفاضل التفتازاني
في شرحه للمفتاح الفايدة في مطلق الالتفات وجهان يرجع
احدهما الى المتكلم وهو قصد التفنن في الكلام والتصرف فيه
بوجوه مختلفة من غير اعتبار لجانب السامع والثاني الى السامع
وهو حسن تنشيطه ولطف ايقاظه ويرد عليه ان القصد
المذكور لا يصلح فايدة للالتفات وكان الشريف تنبه لذلك

نعدل

فعدل عنه الى قوله وهي التصرف والافتنان في وجوه الكلام و
اظهار القدرة عليها والتمكن فيها ويتجه عليه ايضا انه ان اريد
مطلق التصرف والافتنان حسنا كان او قبيحا فلا وجه لعد القدرة
عليه فضيلة وان اريد التصرف والافتنان على وجه يتضمن
الخاصية والمزية فيرجع العايد الى تلك الخاصية وتنقلب خاصة
فتدبر اعلم انه قد دار في السنة ارباب البلاغة ان امرئ
القيس التفت ثلث مرة في ثلثة ابيات واستغربوا ذلك غاية
الاستغراب وزعموا انه ثمرة الغرابة وقد وقع في كلام الله تعالى
التفاتان في مقدار نصف مصراع البيت وذلك اغرب كما في قوله
تعالى ثم ردوا الى الله فان في ردوا التفات من الخطاب الى الغيبة
وفي قوله الى الله التفات من التكلم الى الغيبة لان سياقه قوله تعالى
حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وقوله تعالى
باركنا حوله لنريه من اياتنا على قراءة يريه بياء الغيبة فان فيه
التفاتا من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم ومن هنا
تبين فساد ما قيل شرط الالتفات ان يكون التعبيران في كلامين
ولا يذهب عليك ان الفوايد المذكورة انما تترتب على الالتفات
اذا كان فيه انتقال عن اسلوب الى اخر تحقيقا لا تقديرا

ومما قيل في توجيه قول صاحب المفتاح بانفهم للانتقال التعديري

مع تصريحه بعموم تلك الفوايد جنس الالتفات اذا اورد على السامع

خلاف ما يترقبه من الاسلوب الظاهر كان له مزيد نشاط ووفور

رغبة في الاصغاء الى الكلام تعسف ظاهر فان المذكور في الفوايد

نظرية النشاط لا تقويته ولا شبهة في ان النظرية لا يتصور في

ابتداء المخاطبة واعلم ان مدار تلك الفوايد على تلوين الخطاب

مطلقا سواء كان المخاطب بالكلام في الحالين واحدا فوجد شرط

الالتفات او لا يكون واحدا فلا يكون من باب الالتفات نحو

من يريد ترتيبها على الالتفات خاصة ان يذكر المخاطب بدل

السامع فصاحب المفتاح ومن حذى حذوه من الذين ذكروا

السامع عند تفريعهم الفوايد المذكورة مرتبة على الالتفات

المشروط بالشرط المزبور لم يكونوا على بصيرة ولما عرفت ان فايدة

النظرية والايقاظ مدارها على نقل الكلام من اسلوب الى اخر

مطلقا فقد وقعت على في كلام الفاضل التفتازاني حيث قال

في شرح التلخيص لانا نعلم قطعا من اطلاقاتهم واعتباراتهم

ان الالتفات هو انتقال الكلام من اسلوب من التكلم والخطاب

والغيبة الى اسلوب آخر غير ما يترقبه المخاطب ليفيد تطرية

نشاطه

لنشاطه وايقاظا في اصغائه من الملل حيث اعتبر في ترتب الفائدة المذكورة
قيدا في الاسلوب المنقول اليه لا دخل له فيه ثم انه لم يصب في قوله
هو انتقال الكلام لانه نقل الكلام على ما اختاره صاحب المفتاح
او التعبير عن معنى واحد بطريقين على ما هو المشهور والانتقال المذكور
اثره لا نفسه وما عد من المحسنات البديعية انما هو اثره واعلم ان المراد
من المعنى المشترك بين الطريقين المذكور في التعريف المشهور للالتفات
هو المعنى الثاني لذينك الطريقين لا معنى الكلام لانه متعدد قطعا وانما
قيدنا المعنى بالثاني لان معناهما الاول ايضا متعدد فان الكلام اذا
نقل عن طريق الخطاب الى طريق الغيبة مثلا يكون المعنى الاول للطريق
المنقول عنه الخطاب وللطريق المنقول اليه الغيبة وهما معنيان
مختلفان انما الاتحاد فيما هو المقصود بهما فان الذي عبر عنه بطريق
الغيبة هو الذي قصد بطريق الخطاب فخرج ما ذكر الى اعتبار
الشرط الذي ذكره صدر الافاضل ومن هنا تبين ان الحاجة الى اعتبار
الشرط المذكور على تقدير تفسير الالتفات بنقل الكلام عن اسلوب
الى اخر او بتغيير اسلوب الكلام بنقله عن صيغة الى اخرى واما اذا
فسر بالتعبير عن معنى بطريق من الثلثة بعد التعبير عنه باخر منها
فلا حاجة اليه بل لا وجه له اذ حينئذ يلزم اعتبار مدلول الشئ شرطا

زايدا عليه وكان الفاضل التفتازاني غافل عن دلالة التفسير المذكور
على الشرط المذبور حيث قال في شرحه التلخيص بعد التفصيل المشبع
في الالتفات على التفسير المذكور وذكر صدر الافاضل في ضرام السقط
ان من شرط الالتفات ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين واحد فان لطاح
منه اعتبار الشرط المذبور على التفسير المشهور ايضا قال صاحب المفتاح
بعد الاكثار في ايراد الاسئلة للالتفات وامثال ما ذكر اكثر من ان يضبطها
القلم وهذا النوع قد يختص مواقعه بلطايف معان قلما تتضح الا لافراد
بلغائهم او للحذاق المهرة في هذا الفن والعلماء النحارير قوله
اكثر من ان يضبطها القلم مما اخطاء فيه الشارح الفاضل حيث زعم
ان المذكور من التفضيليه فقال يرد عليه ان ما بعد من لا يصلح ان يكون
مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الكثرة ونظيره
قولهم اكثر من ان يحصى وقوله الناس اكيس من ان يمدحوا رجلا ما لم
يروا عنده اثار احسان وهو كثير في كلام المولدين فقيل كلمة من
متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعدة في الكثرة من ضبط
القلم ومن الاحصاء ومتباعدون في الكياسة من مدح الرجل الخالي
عن الاحسان ورد بان اذا لم يكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل
بدون الاشياء الثلثه ولاشك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن

ذلا الاصل ان يضبط
بالعلم وكاذ لم يضبط
بعلم فيصل على الحكر
منه

ان يضبطه القلم ومما يمكن ان يحصى واكيس من يتأتى منه ان يمدح
الخالى عن الاحسان الا انه سومح فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد
الى هنا كلامه وسبق ما ذكره اولا واخر المنقول عن اصل فى هذا
الباب ذكره الامام المرزوقى فى شرح الحماسة وصاحب المغرب وغيرهما
وهو ان افعل التفضيل اذا وقع خبرا يحذف عنه اداة التفضيل
قياسا ومنه الله اكبر وقول الشاعر دعائمه اعز واطول فكلمة من
فى امثال ما ذكر متعلقة بما يتضمنه اسم التفضيل وقوله قد يختص
مواقعه بلطايف لفظة قد فيه مستعار للتكثير كما فى قوله تعالى
قد نرى تقلب وجهك فى السماء وقول الشاعر قد اترك القرن مصفرا
انامله كان اثوابه مجت بفرصاد والشارح الفاضل لقوله
من استعارة قد للتكثير فى امثال هذا المقام قال فى شرحه ولفظه
قد اشارة الى ان الفايدة العامة كافية لحسن الالتفات فى مواقعه
كلها لكن ربما اشتمل بعضها على فايدة اخرى فيزداد حسنه فيه
ثم ان معنى التبعيض لا يحتمله الكلام المذكور لان خواص الاخبار
عن مواقع الالتفات لا تنفك عن لطايف اخر على ان كلا منها
يلزمه لطيفة مخصوصة زيادة على الفايدة العاملة كما هو مقتضى
مقابلة الجمع بالجمع فالباء داخل على المقصور لا على المقصور عليه

كانى نخصك بالعبادة واختص بوا اذ لا صحة للاخبار عن
ان لطايف اخر لا تنفك عن مواقع الالتفات ومن اللطايف
المخصوصة ما ذكره صاحب المفتاح وصاحب الكشاف فى اياك
نعبد وله وجه اخر ذكره الفاضل التفتازانى فى شرح التلخيص
وبيانه ان ذكر لوازم الشئ وخواصه يوجب ازدياد وضوحه وتميزه
والعلم به فلما ذكر الله تعالى توجه النفس الى الذات المختص في
بالعبادة فكلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام
ازداد ذلك وقد وصف اولا بانه المدبر للعالم واهله وثانيا
بانه المنعم بانواع النعم الدنيوية والاخروية لينتظم لهم امر
المعاش ويستعد والامر المعاد وثالثا بانه المالك لعالم الغيب واليه
معاد العباد فانصرفت النفس بالكلية اليه لتناهى وضوحه
وتميزه بسبب هذه الصفات فخوطب تنبيها على ان من هذه صفاته
يجب ان يكون معلوم التحقق عند العبد متميزا عن ساير الذوات
حاضرا فى قلبه بحيث يراه ويشاهد حال العبادة وفيه
تعظيم لامر العبادة وانها ينبغى ان يكون عن قلب حاضر كانه
يشاهده ويراه ولا يلتفت الى ماسواه الى هنا كلامه بعبارته
ولا يذهب عليه انه لم يصب فى اطلاق المدبر على الله تعالى اسما على

اصل من قال ان اسماء الله تعالى توقيفية فظاهر واما
على اصل المخالف فيه فلانه شرط فيه ان لا يكون موهما لما لا
يليق بشانه تعالى وفي المدبر ذلك الايهام كما لا يخفى على ذوي الافهام
وقد فسر الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص القول المذكور على وفق
ما ذكرناه حيث قال اي قد يكون لكل التفات سوى هذا الوجه
العام لطيفة ووجه مختص به بحسب مناسبة المقام الا انه يتجه
عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما يترتب على التفات بحسب مناسبة
المقام من الوجه الخاص مترتبا على التفات آخر في مثل ذلك المقام
ولا دليل على افراد كل فرد بل كل نوع منه بوجه خاص لا يشاركه
فيه والاستقراء القاصر لا يجدي نفعا وقد يطلق الالتفات
على معنيين آخرين احدهما ان تذكر معنى فتتوهم ان السامع
اختلجه شيء فتلتفت الى ما يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك
كقول ابن ميادة: فلا صرمه يبدو وفي الياس راحة ولا وصله
يصفو لنا فنكارمه فانه لما قال فلا صرمه يبدو استشعر
ان يقول السامع وما تصنع به فاجاب بقوله وفي الياس
راحة ثم عاد الى المقصود والثاني تعقيب الكلام بجملة مستقلة
متلاقية له في المعنى على طريق المثل والدعاء او نحوهما كما في قوله تعالى

وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وقوله تعا
ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم وفي كلامهم قصم الفقر ظهر اصمات
الظهر وفي قول حريري متى كان الخيام بذي طلوح • سقيت
الغيث ايتها الخيام • اتنسى يوم تصقل عارضيها •
بفرع بشامة سقي البشام •

تم الكلام

وكانت الرهبة بين اشد مشغولة قلت ايهم وقولهم حتى
ثم اعترفوا صرحا انه قلبهم في كلامهم فمنع الشرع اصوات
الفجر وفي وقت ... ان القيام بين طلوع الشمس
الى [illegible] ابتهما القيام استحي ... تشغل ... بها
فرع بشاعة بين السلام

تم الكلام

۱۳۴
۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

علم

اعلم ان صاحب علم المعاني يشارك اللغوي في البحث عن مفردات الالفاظ
المستعملة في كلام العرب الا ان اللغوي يبحث عنها من جهة مادتها
في علم متن اللغة ومن جهة هيئتها في علم الصرف ومن جهة
نسبة بعضها الى بعض في علم الاشتقاق وصاحب المعاني يبحث عنها
من جهة فصاحتها وعدم فصاحتها وحسنها وقبحها والفصاحة
لا يستلزم الحسن فان اللفظ الفصيح يختلف حاله حسنا وقبحا
باختلاف المقام اعني موضعه من الكلام فكم من لفظ فصيح حسن
في مقام وهو بعينه قبيح في مقام آخر ذكره الشيخ عبد القاهر
في دلايل الاعجاز وقال ومما يشهد لذلك انك ترى الكلمة
تروقك وتونسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك
في موضع اخر ثم اورد له امثلة يطول بذكرها الكلام ثم ان المعتبر
عند صاحب علم المعاني الاستعمال دون الوضع والاشتهار دون الصحة
وانما قدمنا الاستعمال دون الوضع لان الاول قد ينفك عن الثاني
فان الالفاظ المستعملة في كلام العرب قد لا يكون له وضع لمعنى
من المعاني كالذي يذكر اتباعا وذلك كثير منها لفظ الداج في قولهم
هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ذكره صاحب الكشاف في تفسير

سورة البقرة وقال الشراح انه اتباع وعند الجوهري هو بمعنى الاعوان
والمكاري وماهو من قبيل الاتباع هو الداجة مخففا يقال
ما تركت من حاج ولا داجة الا اتيت وانما قلنا الاشتهار دون
الصحة لان الاول قد يتحقق بدون الثانية كما في الغلط المشتهر
فيما بين القوم الداير على السنتهم قال صاحب الكشف والانعدام
وان كان من الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم
لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته يعود الى قولك فات وليس له
مطاوع وكذا انعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر في المفصل والانفع
بمعنى الفعل الاحيث علاج وتاثير ولهذا كان قولهم انعدم خطأ الا
انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب
الى الفهم ولهذا قيل الخطأ المستعمل اولى من الصواب النادر الى هنا
كلامه وبما قررناه اتضح فرق اخر بين بحث صاحب المعاني وبحث
اللغوي عما يتعلق بمتن اللغة من حيث ان اللفظ الذي لا وضع له
وان كان مستعملا كالداج والذي لا صحة له وان كان مشتهرا
كانعدام ساقط عن اعتبار اللغوي غير ملتفت اليه عنده بخلاف
صاحب المعاني ويشارك النحوي في البحث عن المركبات الا ان النحوي يبحث
عنها من جهة هيئاتها التركيبية صحة وفسادا ودلالة تلك الهيئات

على معانيها الوضعية على وجه السداد وصاحب المعاني يبحث عنها
من جهة حسن النظم المعبر عنه بالفصاحة في التركيب وقبحه
ومرجع تلك الفصاحة الى الخلو عن التعقيد فما يبحث عنه في علم النحو
من جهة الصحة والفساد يبحث عنه في علم المعاني من جهة الحسن
والقبح وهذا معنى كون المعاني تمام علم النحو ومن وهم انه مجرد
دعوى فقد وهم ومن جهة المزايا والمزية على ما صرح به
الشيخ في دلايل الاعجاز خصوصية في كيفية النظم وطريقة
مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض ومراده بالنظم في امثال
هذا المقام توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها
الكلام والنظم بهذا المعنى اس البلاغة وام الاعجاز صرح به صاحب الكشاف
ومن جهة الافادة للخواص الخطابية وهي ما يسبق من التركيب الى فهم
العارف عند سماعه جاريا مجرى اللازم له لا لذاته بل لصدوره
عن البليغ وانما قيدنا الخواص بالخطابية احترازا عن الخواص الاستدلالية
فانها بمعزل عن نظر صاحب علم المعاني وما سبق الى وهم السكاكي
من ان باب الاستدلال من اجزاء علم المعاني حيث قال في حقه علم تراه
اماذي سبا فجزء حوته الدبور وجزء حوته الصبا انظر باب التحديد
فانه جزء منه في ايدي من هو انظر باب الاستدلال فانه جزء منه

[illegible]

٣٥

فی ایدی من هو فی خطرات وساوسه واذا تحققت ما قررناه
فقد ظهر عندک ان التراکیب الخالیة عن الفصاحة ساقطة عن نظر
صاحب المعانی دون النحوی وکذا التراکیب الفصیحة التی لا مزیة فی نظمه
ساقطة عن نظر الاول دون الثانی وکذا التراکیب التی لاحظ لها من الخواص
الخطابیة ومن هنا تبین ان موضوع علم النحو اوسع دایرة من موضوع
علم المعانی فمن وهم ان البحث فیهما عن المرکبات علی الاطلاق الا ان النحوی
ینظر الی هیأتها الترکیبیة وتادیتها المعانی الاصلیة وصاحب علم
المعانی نظر الی افادتها المعانی المغایرة لاصل المعنی فقد وهم لان مبنی ما ذکر
علی ان یتحد العلمان المذکوران فی ذات الموضوع بان یکون المرکبات کلها
موضوعة لهما وقد عرفت عدم صحة ذلک المبنی واغرب منه قوله
بعد ح فلا یصح جعل معظم ابواب اصول الفقه من ای علم هی ومن یتولاها اراد
ان مباحث الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة ونحوها من هذا العلم وقد
تولاها صاحب علم الاصول ومنشأ ذلک الغفول الغفول عن استمداد بعض
العلوم عن بعض فان تلک المباحث قد اوردت فی علم الاصول علی سبیل
المبادیة ینادی علی ذلک تعنونهم ایاها بالمبادی اللغویة فلیس فیه المعانی ح
شیء من الضیم لعلم البلاغة کما توهم ذلک المتصلوح قال لا تری علما
بغی من الضیم ما بغی ثم ذکر ما نقلناه عنه آنفا بقی ههنا شیء اخر لا بد

من التنبيه عليه وهو انه قد يبحث في علم المعاني عن المدلولات الوضعية
والمعاني اللغوية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية كالتاكيد فانه
يبحث عنه من حيث انه مدلول ان واللام والجملة الاسمية وهذا النوع
من البحث لابد منه لصاحب علم المعاني لمعرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى
المقام فانه ما لم يعلم ما الذي يدل على التاكيد لا يحصل له معرفة وجه
تطبيق الكلام على مقتضى مقام التاكيد فيتراءى من البحث فيه عن
المعاني الوضعية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية المشاركة
بينه وبين علمي اللغة والنحو من جهة اخرى وانما قلنا من جهة اخرى
لان المشاركة المذكورة فيما سبق في ذات الموضوع وهذه في نفس
المسئلة وليس الامر على ما ظهر في بادي النظر فان المنظور فيه في علم المعاني
انفس المعاني الوضعية التي هي مقتضيات المقام كالتاكيد المذكور والاشارة
الى القريب والبعيد والمتوسط المقصود بهذا وذلك وذاك واما كون
تلك المعاني مدلولات الالفاظ او الهيئات التركيبية فخارج عن وظيفته
وانما يذكر فيه على وجه المبادئية لما انه لابد من معرفته في حصول
الغرض منه وهو الاحتراز عن الخطا في تطبيق الكلام على مقتضى المقام
فهذا جهة استمداد علم المعاني من العلمين المذكورين فلا اشتراك بينه
وبين ذينك العلمين من الجهة المذكورة ومن لم يتنبه لما قررناه قال

في شرح قول صاحب المفتاح او ان يقصد بذلك يعني بايراد المسند
اليه اسم اشارة بيان حاله في القرب والبعد والتوسط كقولك هذا
وذلك وذاك فان جعل القرب والبعد والتوسط داخلة في معاني
اسماء الاشارة كان هذا بحثا لغويا ذكر توطئة لما يتفرع عليه
من مباحث الخواص وان جعلت خارجة عنها يقصدها البلغاء بحسب
مناسبة الالفاظ في القلة والكثرة والتوسط كان من علم المعاني
ثم انه غفل عما ذكره في الحاشية المنقولة عنه في ترجيح قوله لمعان مغايرة
لاصل المعنى على قولهم لمعان زايدة على اصل المعنى بهذه العبارة لم يقل
لمعان زايدة على اصل المعنى كما هو المشهور ليشمل المعاني التضمينية اذ موجبه
عدم الفرق بين جعل القرب والبعد والتوسط داخلة في معاني اسماء
الاشارة وجعلها خارجة عنها في كونها من علم المعاني على رايه لتحقق المغايرة
لاصل المعنى على كلا التقديرين فان قلت اليس علم المعاني يشارك علم المحاضرة
ايضا حيث لابد في كل منهما من تتبع مقتضيات المقامات قلت هذا
ما هو الظاهر في بادي النظر والحق وراء ذلك وتحقيقه يستدعي نوع بسط
الكلام بتفصيل حقيقة ذينك العلمين فنقول ومن الله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق علم المحاضرة عبارة عن ملكة الاستحضار للمواد
المناسبة لكل واحد من مقام الجد والهزل والمدح والذم والشكر

والشكاية والترغيب والترهيب والتهنيه والتعزية ونحو ذلك
سواء كانت تلك المواد مرتبة على نهج البلاغة مصبوبة في قالب افادة
الخواص الخطابية اولم تكن كذلك فصاحب علم المحاضرة من حيث انه صاحبه
لا يلزم ان يكون بليغا عالما بقوانين المعاني والبيان كما ان البليغ
من حيث انه بليغ لا يلزم ان يحصل له الملكة المذكورة فيكون صاحب علم
المحاضرة فوارس بال المحاضرة واذا تقرر هذا الاستحضار المذكور
واما معرفة المقامات المذكورة وما بينها من الفروق ومعرفة مقتضياتها
وتمايز بعضها عن بعض لحاصله لكل لبيب ليس من شانها ان يعد من اجزاء علم من
العلوم المدونة بخلاف معرفة المقامات المذكورة في علم المعاني ومعرفة ما بينها
من الفروق الدقيقة ومعرفة مقتضياتها المبنية على الاعتبارات اللطيفة
ممتازا بعضها عن بعض فانها نظرية لا يحصل بطريق الكسب الا لافراد المجبولة
طبعها على السلامة والسداد وانما قلنا بطريق الكسب لان حصولها بطريق
اخر عام للبلغاء السليقية من عامة الاعراب وهذا لا ينافي نظريتها نظرا
الى من لا يقدر على تحصيلها الا بالكسب فلذلك اى لكون المعرفة المذكورة
نظرية كانت داخلة في حقيقة علم المعاني وبهذا التفصيل تبين ان
علم المعاني لا يشارك علم المحاضرة لما عرفت ان ما فيه الاشتراك بين صاحب
علم المعاني وصاحب علم المحاضرة هو المعرفة الخارجة عن حد ذينك العلمين

واما

واما جهة الاشتراك بين المعانی وعلم البیان وجهة الامتیاز بینهما
فمذکورتان فی الکتب المتداولة بین الناس وقد فرغنا عن تحقیق تینک
الجهتین بتفصیل مشبع فی بعض تعلقاتنا واعلم ان نسبة هذین العلمین وبذکره
الی البلاغة وهی ملکة الاقتدار علی ایراد کل کلام یعتنی به علی وفق
القوانین المذکورة فی العلمین المذکورین نسبة علمی القوافی والعروض الی قرض
الشعر وکما ان العالم بهما لا یلزم ان یکون بلیغا وهذا هو السر فی ان کثیرا
من مهرتهما لا یقدر علی تالیف کلام بدیع و قرض الشعر فی اللغة بمعنی قول
الشعر خاصة ذکره الجوهری فی الصحاح ومن ذهب علیه هذا المعنی
ذهب الی ان القرض المضاف الی الشعر بمعنی القطع حیث قال القرض
القطع والقریض الشعر لانه قطع قطعا فصرف اطلاق الاسم المذکور
عن وجهه فانه کان بحکم الوضع الخاص وعلی ما ذکره یکون بحکم
الوضع العام وفیه شیء اخر وهو ان القرض المذکور لو کان بمعنی القطع
لکان لعلم العروض احق بذلک الاسم ثم ان اطلاق القریض علی الشعر
بطریق الاستعارة صرح به الامام المیدانی فی مجمع الامثال حیث
قال فی شرح المثل القائل حال الجریض دون القریض الجریض الغصة
من الجرض وهو الریق یغص به والقریض الشعر واصله جرة البعیر
وحال منع ومن هنا تبین خلل اخر فی القول المذکور لان بناءه علی

ان يكون القريض المطلق على الشعر من القرض بمعنى القطع واذا
عرفت ان قرض الشعر كقرينة وهو انشاء النثر من قبيل العمل
فقد تحققت ان اضافة العلم اليه كاضافة الى انشاء النثر
في قولهم ما يختص فيه البحث بالمنثور على انشاء النثر ومن فرق
بينهما حيث قال في الاول ويختص بالمنظوم فالعلم المسمى
بقرض الشعر لم يصب فيه فان قلت هل فرق بين قولهم علم
قرض الشعر قلت نعم فان الثاني يتناول علم العروض والقافية
بخلاف الاول ولذلك ذكروا عند تعداد العلوم الادبية علم
قرض الشعر قال العلامة الزمخشري في رسالته الموسومة
بالزاجرة للصغار من معارضة الكبار العلوم الادبية ترتقى
الى اثني عشر صنفا وعد كل واحد من العلوم الثلثة المذكورة
صنفا مستقلا ولو كان احد المعدودين علم الشعر لما صح
ذلك ونظير الفرق المذكور الفرق بين علم متن اللغة وعلم
اللغة فان الثاني يتناوله على الصرف والاشتقاق
اعم من الاول

تم

ان يكون [illegible] المطلق على الشر من الاربع [illegible] واذا
عرفت ان [illegible] من الشر [illegible] الشكل [illegible]
فقد [illegible] ان [illegible] الشكل [illegible] كما [illegible]
[illegible] و يكتفى فيه [illegible] الشكل [illegible]
[illegible] في الاول و يكتفى [illegible]
[illegible]
[illegible]
على الاول [illegible] الشكل الرابع [illegible]
[illegible] الثالثة [illegible]
الراجح [illegible] الشكل الرابع [illegible]
الاول [illegible] الثالثة [illegible]
[illegible] واحد [illegible] من [illegible]
ولك [illegible]
[illegible]
اعلم من الاولى
تم

١٢٨

الرسالة في تقسيمات المجاز

لما كان مدار التجوز في اللفظ مفردا كان او مركبا على النقل
عما وضع له وقد تقرر في موضعه انقسام وضعه الى شخصي وهو
وضع مادته ونوعي وهو وضع هيئته فلا جرم انقسم المجاز بحسب
هذين الوضعين الى اربعة اقسام لان التجوز لا يخ من ان يكون بحسب
الوضع الشخصي بان يكون المنقول عما وضع له مادة اللفظ او بحسب الوضع
النوعي بان يكون المنقول عما وضع له هيئته وعلى الاول لا يخ من ان يكون
تلك المادة المنقولة عما وضعت له مادة المفرد او مادة المركب
وعلى الثاني لا يخ من ان يكون تلك الهيئة المنقولة عما وضعت له
هيئة المفرد او هيئة المركب فالاقسام اربعة الاول منها
ان يكون المنقول لفظا مفردا او النقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز
مفرد وامثلته اكثر من ان يعد والثاني وهو ان يكون المنقول
لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مركب وهذا
القسم من المجاز لا يوجد الا في الاستعارة التمثيلية والمجاز
المرسل المتقلب عن الكناية والثالث وهو ان يكون المنقول
لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز في البناء
قال الامام المرزوقي في شرح قول الحماسة وابغض الى بابيا نها

استعير

استعير فيه بناء الامر للخبر لان معناه التعجب والتعجب خبر وهم
يستعيرون الجمل والمفردات وهذا كما يستعار بناء الخبر للامر
كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية انتهى كلامه
واستعارة صيغة الماضي للمستقبل وبالعكس ايضا من القسم المذكور
والرابع وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا
نوعيا لمجاز بحسب الهيئة التركيبية كقوله رب انى وضعتها انثى فان
هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار وقد استعيرت لاظهار التحزن
والفاضل التفتازانى لعدم فرقه بين المجاز المركب الذى لا تجوز فى
هيئته بل فى مادته والمجاز فى الهيئة التركيبية رد قول صاحب التلخيص
واما المجاز المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه
التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد فى امر انى اراك تقدم رجلا
وتوخر اخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل
مطلقا حيث قال فى شرحه وههنا بحث وهو ان المجاز المركب كما يكون
استعارة فقد يكون غير استعارة وتحقيق ذلك ان الواضع كما
وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها
التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب فى نحو زيد قائم موضوعة
للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب فى غيرها وضع له

لانشاء اظهار

فلابد وان يكون ذلك لعلاقة بين المعنيين فان كانت العلاقة
المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة كقوله هواى مع الركب
اليمانين مصعد البيت فان الركب موضع للاخبار والغرض منه اظهار
التحزن والتحسر فحصر المجاز المركب في الاستعارة وتعريفه بما ذكر عدول
عن الصواب الى هنا كلامه وانت بعد ما نبهت على الفرق بين المجاز
المركب والمجاز بحسب الهيئة التركيبية بان التجوز في الاول بحسب المادة
وفي الثاني بحسب الهيئة وقد عرفت ان كلام صاحب التلخيص في الاول
دون الثاني فقد وقفت على ان المخطئ هو المخطئ نعم لم يصب صاحب
التلخيص في زعمه انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية
لما عرفت ان المجاز المرسل المنقلب عن الكناية ايضا منه وكذا لم يصب
في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقا لان المسمى بالتمثيل مطلقا هو التشبيه
التمثيلي لا الاستعارة التمثيلية فانها مسماة بالتمثيل على سبيل
الاستعارة لا بالتمثيل مطلقا وقوله صاحب المفتاح في النوع الثاني
من اصل التشبيه واعلم ان التشبيه متى كان وجهه وصفا
غير حقيقي وكان منتزعا من عدة امور خص باسم التمثيل كالذي
في قوله • واصبر على مضض الحسود فان صبرك قاتله • كالنار
تاكل نفسه ان لم تجد ما تاكله وقوله • تحقيق في الاستعارة

التمثيلية

التمثيلية بعد التمثيل بما ذكره صاحب التلخيص وهذا هو الذى نسميه
التمثيل على سبيل الاستعارة صريح فيما ذكرنا ويوافقه كلام صاحب
الكشاف حيث قال فى تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد
نارا الاية بعد تحقيقه ان المثلين كليهما من باب التشبيه دون الاستعارة
والصحيح الذى عليه علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا
من جملة التمثيلات المركبة دون المفردة وقال صاحب المفتاح
فى اخر بحث التشبيه التمثيلى ثم ان التشبيه التمثيلى متى فشا استعماله
على سبيل الاستعارة لا غير سمى مثلا وكان صاحب التلخيص لم يفرق
بين عبارة التمثيل وعبارة المثل فقال وقد سمى التمثيل وكان
حقه ان يقول وقد سمى المثل واذا احطت بما تلوناه فقد
وقفت على ما فى تقسيم المجاز الواقع فى المفتاح والتلخيص من القصور
حيث لم يذكر فيه الثالث والرابع من اقسامه بل ادرج الاول
منهما فى نوع اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وذكر فى اواخر
قانون الطلب على وجه الاجمال قال صاحب المفتاح واعلم ان الطلب
كثيرا ما يخرج لا على مقتضى الظاهر وكذلك الخبر فيذكر احد هما
فى موضع الآخر ثم اورد امثلة مرجعها الى التجوز فى البناء وعبر عن
الثانى بالمتولد عن انواع الطلب حيث قال بعد تفسيره وبيان

انقسامه الى الاقسام الخمسة فالحرى ان نبين كيف يتفرع عن
هذه الابواب الخمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ما يتفرع
على سبيل الجملة ثم اورد اسئلة مرجعها الى التجوز في الهيئة التركيبية
ثم ان للمجاز تقسيم آخر تفردت به ايضا وهو ان اللفظ المجازي لا يخ
من ان يكون معناه الحقيقي متعذرا اولا وعلى الاول لا يخ من ان يكون
العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المصححة للانتقال و
الاستعمال علاقة المشابهة بينهما او غيرها وعلى الاول لا يخ من ان يكون
تلك العلاقة تحقيقية او تنزيلية وعلى تقدير كونها تحقيقية
لا يخ من ان يكون لفظ المشبه به واحدا كان او متعددا منقولا
عن مفهومه الوضعي اولا يكون منقولا عنه وعلى الثاني لا يخ من ان
يكون تلك العلاقة معنوية اصلية او لفظية مخترعة والاول
من هذه الاقسام التشبيه البليغ المنقسم بحسب الوحدة في لفظ
المشبه به والتعدد الى التشبيه الملتبس بالاستعارة التصريحية
والى التشبيه التمثيلي فان لفظ المشبه به في كل واحد من هذين
التشبيهين منقول عما وضع له على ما حققناه في موضعه والثاني
منها الاستعارة التصريحية وانما قيدناها بالتصريحية احترازا
عن الاستعارة المكنية لانها ليست من اقسام المجاز ولن ذهب اليه

١٣١

وهم صاحب المفتاح ومن قلده على ما حققناه في رسالتنا المعمولة
في تقسيم الاستعارة والثالث منها الاستعارة التهكمية فان مبناها
على تنزيل ما بين المستعار منه والمستعار له من المباينة منزلة
المشابهة والرابع المجاز المرسل والخامس المشاكلة فان مبناها على
ايقاع المستعار له في صحبة المستعار منه اوضح ولا بد من هذا
التعميم وقد غفل عنه صاحب المفتاح ومقلدوه لينتظم قوله
عليه السلام وكذب بطن اخيك قال صاحب الكشف قوله
صدق الله وكذب بطن اخيك من باب المشاكلة ولهذا حسن
موقعه جدا وهذا النوع من المشاكلة يشبه الاستعارة التمليحية
التي من قبيل الاستعارة التهكمية انما الفرق بينهما في القصد الى
السخرية في الثانية دون الاولى من حيث ان مدار المشاكلة
على تنزيل صحبة الضد منزلة صحبة الشكل ومدار الاستعارة
المذكورة على تنزيل علاقة التضاد منزلة علاقة التناسب والتشابه
ومن رام زيادة تحقيق في هذا المقام فلينتظم رسالتنا المعمولة
في المشاكلة في سلك المطالعة وعلى تقدير ان لا يكون المعنى الحقيقي
متعددا لا يخ من ان يكون المعنى الحقيقي داخلا في المعنى المجازي اولا
وعلى الاول لا يخ من ان يكون دخوله فيه دخول الجزء تحت الكل او دخول

الجزئی تحت الکلی والاول من هذه الاقسام التضمین وتفصیل
الکلام فیه بردة الاوهام فی الرسالة التی عملناها فی تحقیقه والثانی
منها عموم المجازی وتفصیله یطلب من الحواشی التی علقناها علی
التلویح والثالث وهو الذی لا دخل فیه للمعنی الحقیقی فی المعنی
المجازی اصلا وان کان له نوع دخل فی ارادته الکنایة فان مبناها
علی ارادة المعنی المجازی مع القصد فی الجملة الی المعنی الحقیقی من
الخارج للانتقال منه الی ذلک المعنی المجازی المراد فافهم والله الهادی
الی الرشاد وللمجاز تقسیم بوجه آخر اخترعناه ایضا وهو ان
اللفظ الذی اعتبر فیه التجوز لا یخلو من ان یکون منقولا عما وضع
له اولا یکون منقولا عنه بل ثابتا فیه فنقرر الاول مجاز وضعی
ینتظم الاقسام المذکورة فی التقسیم المار ذکره آنفا خلا
الاستعارة فان فیها خلافا بین علماء البیان ذهب الاکثرون
الی انها منقولة عن المعنی الوضعی فینتظمها ایضا القسم المذکور
والباقون الی انها غیر منقولة عن المعنی الوضعی وان کانت مستعملة
فیما لا یصدق علیه ذلک المعنی الوضعی فی نفس الامر کاللفظ المستعمل
غلطا فیما لا یصدق علیه مفهومه الوضعی والتفصیل المشبع فی تحقیق
هذا المقام من بعض تعلیقاتنا وانما وصفنا المجاز المذکور

بالوضعی

بالوضعى دون اللغوى كما فعله غيرنا لعدم صدقه على المجاز العرفى
والشرعى بخلاف الوضعى لان الوضع على الطلاقه ينتظم الوضع العرفى
والشرعى ومن عرف المجاز على وجه يعم الانواع الثلثة ثم وصفه عند
التقسيم باللغوى لم يكن على بصيرة والثانى مجاز عقلى كالاقبال
والادبار فى قول الخنساء فانما هى اقبال وادبار قال الشيخ فى دلائل
الاعجاز لم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز فى الكلمة
وانما المجاز فى ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال
والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هى ذات اقبال وادبار
افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شئ مغسول وكلام عامى
مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة
للمعانى ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جئ به على
ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات
لا انه مراد وقال سيد المحققين فيما علقه على الكشاف المقصود
من الوصف بالمصادر المبالغة فى شان مجالها كانها صارت عين ما قام
بها فمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اولت
بمعنى اسم الفاعل فات ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف

ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشيخ في الاقبال والادبار هو بعينه
ما ذكره القائلون بعدم النقل عن المفهوم الاصلي في الاستعارة في
الاسد في مثل قولك رايت اسدًا والعجب ان القوم يتسلمون القول
المذكور من الشيخ ويردون على القايلين بعدم النقل في الاستعارة
واما التجوز في جوانب الربيع فخارج عن التقسيم المذكور لان التجوز
فيه في الاسناد لا في اللفظ نفسه ولا في معناه واعلم ان
في المجاز فايدة عامة كافية لحسنه تشمل انواعه وتتناول افراده
وربما يشتمل بعضها على فايدة اخرى فيزداد حسنه اما الفايدة
العامة التي لا تتخلف عن مجاز اي مجاز كان فزيادة تقرير المعنى
في ذهن السامع وذلك ان المجاز مطلقا يحتاج في الوصول الى المعنى
المراد منه الى ملاحظة المعنى الحقيقي والعلاقة بينه وبين المعنى
المجازي والاستعانة بالقرينة الحالية او المقالية وكلما كانت الحاجة
الى التعمل اكثر يكون التامل او فرد الاهتمام اقوى واشد وتقرير
المعنى المراد في الذهن اريد وصاحب المفتاح لغفوله عن هذا
قسم المجاز الى المتضمن للفايدة والخالي عنها وزعم ان الموضوع
للمقيد المستعمل في المطلق كالمشفر الموضوع للشفة الغليظة
المستعمل في مطلق الشفة من هذا القبيل حتى ادعى ان هذا

الاستعار

الاستعمال كاستعمال احد المترادفين في مقام الاخر في عدم
التضمن لفايدة زايدة والعجب انهم يجعلون التصرف والافتنان
في وجوه الكلام والاقتدار عليه فايدة عامة لانواع الالتفات
وافراده. وهذه الفايدة توجد في افراد المجاز ايضا فكيف لا يجعلونه
من فوايده ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن للفايدة قسمان
خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمن لها واراد بالاول ما عدا
القسم الخالي عن الفايدة في زعمه من المجاز المرسل وبالثاني الاستعارة
وهذا كالتصريح منه بان التشبيه بجميع مراتبه خارج عن حد
المجاز وقد قال في موضع آخر من كتابه ان انصباب علم البيان
الى التعرض للمجاز والكناية وهذا القول منه مع الزعم المذكور
اخراج منه مباحث التشبيه عن حد علم البيان وهذا من قصور
البضاعة وقصر الباع في هذه الصناعة والتحقيق على ما اوضحناه
في موضع آخر انه من اركانه وان التشبيه التمثيلي
والتشبيه الذي تركت فيه اداته من اقسام
المجاز على ما نبهناك عليه فيما تقدم
والله اعلم
م

و باعتبار تقسيمه احد قسمي ان المجاز اما مرسل
وقد عرفت فيما تقدم من المجاز المرسل او مع
وهذا التقسيم الى انواعها على من يفصلها والمجاز
المرسل اما اصلح وذلك بان يبنى على الغالب
وانا نتقلب عن الكناية بر كسبط البديع فانه
كان كناية على الجود ثم صار مجازا اولا
في ضمن تعذر فيه المعنى الحقيقي كما في
قوله لها بل يداه مبسوطتان

رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان اساس البلاغة وقاعدة الفصاحة نظم الكلم لا بمعنى
ضم بعضها الى بعض كيف جاء واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب
المعاني في النفس فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض
ولهذا كان عند ارباب هذه الصناعة وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار
الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع علة تقتضي
كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح واذا تحققت هذا فاعلم
ان نظم اجزاء الكلام مع قطع النظر عن الدلالة بمعانيها الوضعية على معان
اخر ضرب من التصوير فيستعار له الصياغة بدون اعتبار ما في المعنى
من الاتساع والتجوز على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في دلايل الاعجاز
واعلم ان مثل واضع الكلام مثل من ياخذ قطعا من الذهب او الفضة فيذيب
بعضها في بعض حتى يصير قطعة واحدة وذلك انك اذا قلت ضرب زيد عمروا
يوم الجمعة ضربا شديدا تاديبا له فان السامع يحصل من مجموع هذه الكلم كلها
على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس وهو انك اثبت زيدا
فاعلا ضربا لعمرو في وقت كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا ولهذا المعنى
نقول انه كلام واحد واذ قد عرفت هذا فسيبشار اذا تاملته وجدته

كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم ورأيته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه
الصانع حين يأخذ كسرا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب ويخرجها لك سوارا
او خلخالا وانت اذا حاولت قطع بعض الفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر
الحلقة ويفصم السوار وذلك انه لم يرد ان يشبه النقع بالليل على حدة
والاسياف بالكواكب على حدة ولكنه اراد ان يشبه النقع والاسياف تجول
فيه بالليل في حال ما تنكدر الكواكب وتتهاوى فيه فالمفهوم من الجميع
مفهوم واحد والبيت من اوله الى اخره كلام واحد الى هنا كلامه والبيت
هذا كان مثار النقع فوق رؤسنا واسيافنا ليل تهاوى كواكبه ومراد صاحب
المفتاح من الصياغة حيث قال سل ما يسبق الى فهمك من تركيب ان زيدا
منطلق اذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام هذه الصياغة المستعارة للنظم
ولذلك اضافها الى الكلام دون المعاني كما اضافها اليه في موضع اخر على ما نقف عليه
باذن الله تعالى وقد يستعار الصياغة لترتيب المعاني واحداث الصورة
فيها كما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال في كتابه المذكور سابقا واعلم ان قولنا
الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بابصارنا
فلما راينا البينونة بين احاد الاجناس تكون من جهة الصورة وكان تبين
انسان من انسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة
ذاك وكذلك كان الامر في المصنوعات وكان تبين خاتم من خاتم وسوار

من سوار بذلک ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين وبينه في الآخر بينونة
في عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلک الفرق وتلک البينونة نحن ابتدأناه فينكره
منكر بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكفيک قول الجاحظ وانما الشعر صياغة
وضرب من التصوير انتهى كلامه وهذا المعنى من الصياغة ايضا لا يتوقف على
الاتساع والتجوز بل يتحقق بهما تارة وبمجرد التصرف في النظم اخرى صرح الشيخ
بذلک حيث قال وجملة الامر ان صورة المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ الى لفظ
حتى يكون هناک اتساع ومجاز وحتى لا يراد من الالفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة
ولكن يشار بمعانيها الى معان اخر واعلم ان هذا كذلک ما دام النظم واحدا فاما اذا
تغير النظم فلا بد حينئذ من ان يتغير صورة المعنى على ما مضى من البيان في مسائل
التقديم والتاخير الى هنا كلامه الا انه في الغالب يكون بنوع من الاتساع والتجوز
ولذلک قال الجاحظ وانما الشعر صياغة ولم يقل وانما الكلام صياغة فان الشعر
كالعلم لما اتسع فيه وتجوز من الكلام والا فحقه التعميم كما فعله الشيخ حيث قال
ومعلوم ان سبيل الكلام التصوير والصياغة وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه
سبيل الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالذهب والفضة يصاغ منها خاتم
او سوار انتهى ومراد صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال واذا تحققت ان علم
المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني هذه
الصياغة المستعارة لتصوير المعنى ولذلک اضافها اليه كما ان مراد الجاحظ

ايضا

ايضا مبنى على ما نبه عليه الشيخ فيما نقلناه عنه سابقا واذ قد وقفت على ان مراد
الجاحظ من التصوير الذي عبّر عنه بالصياغة تصوير المعاني بترتيبها الذهني لا تصوير
الالفاظ بتركيبها الخارجي فقد عرفت ان من قال في شرح القول المنقول عن صاحب
المفتاح اولا شبه تاليف الكلام بترتيب كلماته متناسبة الدلالات على حسب
الاغراض المقصودة منه بصياغة الحلي ومنه قول الجاحظ ان الشعر صياغة
وضرب من التصوير لم يصب في قوله ومنه قول الجاحظ واذا تحققت ان الصياغة
المستعملة في عرف اهل هذه الصناعة تستعار تارة لما في نظم الكلام وتاليفه
من احداث الهيئة واخرى لما في معنى الكلام وترتيبه من احداث الصورة
فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان علم المعاني مستقل
في بيان ما يتعلق بها وكذا الحال في الصياغة بالمعنى الثاني ان لم يكن فيها تاثير
للتوسع والتجوز وان كان فيها تاثيرهما فلعلم البيان فيها شركة مع علم المعاني
والحظ الوافر للثاني ضرورة ان الاول منه منزلة الغصن من الدوحة وقد
فرغنا عن تحقيق هذا في بعض تعليقاتنا وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل
في شرح القول المنقول عن صاحب المفتاح ثانيا اي علمت حقيقة ان علم المعاني
هو معرفة خواص تراكيب الكلام وان علم البيان معرفة صياغات المعاني
اي تصويرها بالصور المختلفة وايرادها بالطرق المتفاوتة على ما قال
الجاحظ ان الشعر صياغة وضرب من التصوير حيث كان مبناه على اختصاص

القائل سعد الدين وفيه
الفاضل الشريف قدس

معرفة الصياغة بالمعنى الثاني بعلم البيان بقى ههنا شئ لابد من التنبيه عليه وهو
ان المعانى المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة ثلثة انواع الاول معانى النحو التى كان النظم
الذى هو الاصل فيها عبارة عن توخى تلك المعانى على ما صرح به الشيخ فى مواضع
من دلايل الاعجاز منها قوله اذا كان لا يكون النظم شيا غير توخى معانى النحو
واحكامه فيما بين الكلم كان من اعجب العجب ان يزعم زاعم انه يطلب المزية
فى النظم ثم لا يطلبها فى معانى النحو واحكامه انتهى ولذلك اى ولكون المعتبر فى النظم
هذه المعانى دون خصوصيات الالفاظ قد يتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم
وقد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ اما الاول فظاهر من اشتراك الكلامين كقولك
جاء زيد وذهب عمرو فى نظم مخصوص واما الثانى فلانك اذا جعلت المبتداء خبرا
والخبر مبتدا فى نحو قولك الذى جاء زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا
جعلت الصفة حالا او بالعكس واعتبر هذا فى نحو قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى
والمراد من المعانى المذكورة فى اول الرسالة هذا النوع دل على ذلك قول الشيخ
ومعلوم علم الضرورة ان لن يتصور ان يكون للفظة تعلق بلفظة اخرى من
غير ان يعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك ويراعى هناك امر يصل احدهما
بالاخرى كمراعاة كون نبك جوابا للامر فى قوله قفا نبك والثانى من
الانواع المذكورة المعانى الوضعية المعبر عنها فى عرفهم بالمعانى الاول
والثالث منها المعانى المقصودة فى المقام والاغراض التى يسوق لاجلها

الكلام

الكلام المعبر عنها بالمعاني الثواني قال الشيخ بعد التفصيل المشبع في
الفرق بين هذين النوعين واذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة
وهي ان تقول المعنى ومعنى المعنى نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي
يصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك
ذلك المعنى الى معنى اخر كالذي فسرت لك ثم قال بعد التمثيل والتوضيح
فالمعاني الاول المفهومة من انفس الالفاظ هي المعارض والوشي والحلي
واشباه ذلك والمعاني الثواني التي يوما اليها بتلك المعاني هي التي تكتسي تلك
المعارض وتزين بذلك الوشي والحلي انتهى كلامه وههنا نكتة وهي ان
الوشي من الثياب يكون وشيا كان على اللابس او كان قد خلع وترك
غير ملبوس وكذلك الحلي تكون حليا بحالها وان لم تلبس وهذه المعاني التي دلوا بها
على معاني ثوان تكون وشيا وحليا ما دامت لباسا لتلك المعاني فاذا خلعت عنها
ونظر اليها منزوعة منها لم يكن وشيا ولا حليا فلو قلت هذا فلان مهزول
وانت لا تكني بذلك عن نزع امهاتها للضيافة لم يكن معنى الوشي والحلي
في شيء وبهذا التفصيل تبين ان مرادهم من المعاني التي يضيفون اليها
عبارة الصياغة المعاني الاول وقد نبهت فيما سبق على ان صياغتها
على نحوين احدهما ما يكون بالتصرف في التعلم بلا اتساع وتجوز في الكلام
والاخر ما يكون بنحو من الاتساع والتجوز فيه مع قطع النظر عن حال النظم

فان قلت هل يختلف دلالة المعاني الاول في كلام مخصوص مركب من مواد معينة على
المعاني الثواني بلا اتساع ويجوز فيه لا من جهة المادة ولا من جهة الهيئة قلت نعم
اذا تغير النظم والمواد على حالها على ما نقلناه عن الشيخ فيما تقدم فان قلت هلا
يتغير في صورة الكلام الحاصلة بحسب النظم قلت بلى الا ان هذا التغير لا يؤثر في
الدلالة ولا يخرجها عن حد الوضع الى حد العقل فان قلت هل يحصل بمجرد تغير النظم اختلاف
في كيفية دلالة المعاني الاول على الثواني قلت نعم الا يرى ان يسبني في قوله ولقد امر
على اللئيم يسبني حال كونه صفة اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو التمدح بالوقار
منه حال كونه حالا ولقد افصح عن هذا من قال المرجح للوصفية على الحالية ان
جعله وصفا اي على لئيم عادته المستمرة سبني اقعد في المعنى وادل على الوقار
انتهى ومن هنا انكشف لك سر وهو ان الاختلاف في كيفية الدلالة
غير منحصر في طريقي المجاز والكناية كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال
انصباب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية بناء على ما قدمه
من ان التفاوت في الدلالة انما يمكن بالدلالات العقلية وذلك
بالطريقين المذكورين لان قوله يسبني في الوجهين المذكورين
على حقيقته والتفاوت المذكور في الدلالة مرجعه الى المعنى النحوي
لا الى المعنى اللغوي فافهم هذا السر الرفيع
فانه بالحفظ حقيق

١٢٣

٩

الرسالة في الخواص والمزايا بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبناها
في تحقيق الخواص والمزايا وبيان الفرق بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين
في كتب البلاغة حتى زعم بعض من حسن الظن بشانهم انهما مترادفان | سعد الدين
فنقول قال صاحب المفتاح البلاغة هي بلوغ المتكلم في تادية المعاني
حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه
والمجاز والكناية على وجهها وهذا القول منه صريح في اخراج اللطايف | السيد الشريف
البيانية من المعاني المجازية والكنائية عن جنس الخواص ثم قال
في شرح كلامه وبيان مرامه عند تعريفه علم المعاني ان الخواص هي المعاني
المغايرة لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتي يفيدها التراكيب لا بمجرد
الوضع سواء افادها بعض مفرداتها او هيأتها التركيبية ولا
شك ان المعاني المجازية والمكني داخلة فيها فالبحث عن افادة التراكيب
الخواص سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من مستتبعاتها
وظيفة علم المعاني ولذلك ذكرت فيه معان مجازية ومكني عنها
فقد شرح الكلام على وجه لا ترتضيه صاحبه وذكر المعاني المجازية
والكنائية في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل لقيام الحاجة الى
بيانها في تحقيق خواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر

المستعمل

المستعمل في معنى الانشاء والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه
لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص
واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل معان
مجازية والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء
وهو معنى مجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ
في مقام يقتضيه وقس على هذا الحال في ساير المتولدات فان قلت
هل في عرفهم للطايف البيانية عبارة جامعة كعبارة الخاصية
الجامعة للطايف علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية
قال الشيخ في دلايل الاعجاز اعلم ان سبيلك اولا ان تعلم ان ليست
المزية التي تثبتها لهذه الاجناس على الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة
التي تدعي لها في انفس المعاني التي يقصد المتكلم اليها بخبره ولكنها في طريق
اثباته لها وتقريره اياها تفسير هذا ان ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية
ابلغ من التصريح انك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى انك زدت
في اثباته فجعلته ابلغ واكد واشد فليست المزية في قولهم جم
الرماد انه دل على قرى اكثر بل انك اثبت له القرى الكثير من وجه
ابلغ واوجبته ايجابا هو اشد وادعيته دعوى انت بها انطق
وبصحتها اوثق وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك رايت اسدا

على قولك رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجرأته انك
قد افدت بالاول زيادة في مساواته الاسد بل بان افدت تاكيدا
وتشديدا وقوة في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها فليس
تاثير الاستعارة اذا في ذات المعنى وحقيقته بل في ايجابه والحكم
به وهكذا قياس التمثيل ترى المزية ابدا في ذلك تقع في طريق اثبات
المعنى دون المعنى نفسه الى هنا كلامه ومن بيانه تبين ان عدم
الفرق بين الخواص والمزايا من قصور التتبع لكلمات مشايخ هذا
الفن ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية في النظم باعتبار كونها
منشا لحدوث صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلالتها على خاصة
يقتضيها ذلك المقام كخصوصية النظم في الجملة الاسمية فانها احدثت
صورة في معنى الكلام هي كونه مؤكدا ودلت تلك الصورة على خاصية
هي رد الانكار تقتضيها مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت الخصوصية
المذكورة بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن
اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال في دلايل الاعجاز ولكن بقي
ان تعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا كما
ينص على الشيء ويعين ويكشف عن وجهه ويبين لا يكفي ان تقولوا
انه خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلم

بعضها على بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية وتثبتوها وتذكروا لها
امثلة وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج
المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة او يعمله بين يديك حتى ترى
عيانا كيف يذهب تلك الخطوط ويجئ وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب
منها عرضا وبم يبدأ وبم يثني وبم يثلث وتبصر من الحساب الدقيق
ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم معه مكان الحذق وموضع الاستاذية
الى هنا كلامه وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المزية على ما في

سعد الدين في المطول

النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو الظاهر من كلام قال
والشيخ يطلق على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم ترتيب
الالفاظ في النطق على حذوها اسم النظم والصور والخواص والمزايا
والكيفيات ونحو ذلك انتهى ثم انه تبين من الكلامين المنقولين عن
الشيخ ان حقيقة المزية في كتب البلاغة خصوصية لها فضل
على ساير الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب
معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني
فهي متنوعة الى نوعين احدهما وهو ما في النظم حقه ان يبحث عنه في
علم المعاني وثانيهما وهو في الدلالة حقه ان يبحث عنه في علم البيان و
الفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا

تثبت فی نظم التراکیب فیترتب علیها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزایا المذکورة منشا لتلک الخواص وکذا المزایا التی تتعلق بعلم البیان فانها تثبت فی دلالة المعانی الاول علی المعانی الثوانی فیترتب علیها الخواص المخصوصة بتلک الدلالة وهی الاغراض المترتبة علی المجاز المرسل والاستعارة والکنایة واعلم ان هذا النوع من الخواص ایضا من حیث انه من مقتضیات المقام لابد لصاحب علم المعانی من معرفته فالخواص المذکورة فی حده حقها ان تسلم ولهذا ای لشمول علم المعانی لمعرفة نوعی الخواص واختصاص علم البیان بمعرفة کیفیة حصول النوع الثانی منهما کان منزلته من علم المعانی منزلة الشعبة من الاصل ومن کان بمعزل عن الوقوف علی هذا التفصیل توهم ان انفس المعانی المجازیة والکنائیة من الخواص وزعم ان جهة اصالة علم المعانی بهذا الاعتبار ولم یدر ان تلک المعانی فی علم البیان بمنزلة المعانی الاصلیة فی علم المعانی وحق الخواص فی کل منهما ان یکون وراء المعانی التی استعمل الکلام فیها فان قلت ما حال التشبیه وما بال من اخرجه عن حد البیان وادخله فی حد البلاغة قلت التشبیه علی نوعین احدهما تشبیه المفرد والاخر تشبیه المرکب بالمرکب وهذا النوع من التشبیه داخل حد البیان لان المراد منه تشبیه الهیئة

السید الشریف

[illegible]

الحاصل

الحاصلة من مجموع ما ذكر فی جانب المشبه بالهیئة الحاصلة من مجموع
ما ذکر فی جانب المشبه به ودلالة الکلام علی تینک الهیئتین من قبیل
دلالة الملزوم علی اللازم فلا جرم یدخل فی حد البیان واما النوع الاول
منه فلا یخلو من ان یکون اداة التشبیه مذکورة اولا وعلی الاول لا یدخل
فی حد المذکور لعدم الاختلاف فی طریق دلالته علی المعنی المراد بزیادة
الوضوح ونقصانه ومن وهم ان الاختلاف المذکور یتحقق فی طریق
دلالته ایضا زاعما ان قولک وجهه کالبدر مثلا لا ترید به ما هو مفهومه
وضعا بل ترید ان ذلک الوجه فی غایة الحسن ونهایة اللطافة فقد وهم
حیث لم یفرق بین معنی التشبیه والغرض منه فان ما ذکره هو الغرض
من التشبیه المذکور لا معناه الذی استعمل فیه وزیادة التحقیق فی
هذا المقام یطلب فی الرسالة التی رتبناها فی التشبیه وتفصیل
احواله وعلی الثانی ان کانت اداة التشبیه مقدرة فالحال
فیه کالحال فیما اذا کانت مذکورة بلا تفاوت وان لم تکن مقدرة
فهذا القسم من تشبیه المؤخر کالنوع الثانی من مطلق التشبیه
داخل فی حد البیان للعلة التی ذکرناها فی دخول النوع المذکور
فیه فان قلت الیس تقدیر الاداة مما لا بد منه کیلا یخرج
الکلام عن التشبیه حقا فان قولک زید اسد مثلا اذا لم یقدر

فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن معناه
الاصلي الى معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كمفهوم الرجل
الشجاع فح يكون القول المذكور من باب المجاز المرسل
لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم سبق اليه فهم بعض من
حسن الظن بشانه وانما قلنا انه وهم لان النقل المذكور لا يخرج
القول المذكور عن حده ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة
ان مبنى ذلك النقل على علاقة المشابهة بين ما صدق مفهوم
الاسد وما صدق مفهوم الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل
ان لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا ومدار التشبيه على
اعتبار تلك العلاقة في الجملة والعجب ان ذلك البعض مع اعترافه
بهذا حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فان قيل
هذا المعنى المراد ليس مشابها للمعنى الموضوع له انما المشابهة
بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى تتفرع على تلك
المشابهة فمن ثم صح ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر ان
يكون مثل قولنا زيد اسد على تقدير ان يكون المراد من الاسد
مفهوم الرجل الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القائلة اذا لم يقدر
فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن معناه

الاصلي في معرض المناقشة لجواز ان يكون من قبيل رجل عدل
فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضعي ومع ذلك صح حمله
على رجل بنوع تجوز في طريق الحمل والاثبات وذلك البعض معترف
بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره في الحواشي التي علقها على الكشاف
وقال بعض الفضلاء وعلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر فاما هي
اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا ومن رام
زيادة تحقيق في هذا المقام وفضل تفصيل لذلك الكلام فعليه
بمطالعة رسالتنا المعمولة في بيان اقسام المجاز واما من
اخرج التشبيه عن حد البيان حيث قال واذا ظهر لك
ان مرجع علم البيان هاتان الجهتان علمت ان انصباب علم البيان
الى التعرض للمجاز والكناية فبناه على زعمه ان لاحظ للتشبيه
اصلا من الاختلاف في طريق الدلالة المعتبر في علم البيان وقد ظهر
لك مما قدمناه من التفصيل ان الامر ليس كما زعمه والعجب انه
يخرج التشبيه عن حد البيان ويجعله من اركانه لمجرد توقف
الاستعارة عليه واما درجه اياه في البلاغة على ما افصح
عنه المنقول في اول الرسالة مما ذكره في تحديدها ولقد اصاب
فيه فلما ذكره ان ملاك الندرب في فنون السحر البياني هو المهارة

[illegible]

فيه وان الاستعارة من فروعه واما المنافاة الظاهرة
بين موجب هذا الدرج ومقتضى ذلك الاخراج فوجه
اندفاعها مذكور فيما علقناه على المفتاح من الحواشى
تمت الرسالة

هذه الرسالة في القضاء والقدر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار وكلف بني آدم
بالاحكام المنتظمة على وجه الاحكام من غير اكراه ولا اجبار وقدر في الازل وقضى
بما سلبنا في الارادة والرضا وكتب ما علينا وما لنا وختم بالسعادة او الشقاوة وما لنا
بلا الجاء ولا اضطرار والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد المختار وعلى آله الاخيار
وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطر الامطار في الاقطار وتواتر الادوار
في الاعصار وبعد فان مسئلة الجبر والقدر من امهات المسائل وامهات الاصول وقد زل
في مباديها اقدام الافهام وضل في بواديها عقول الفحول وانا اريد ان احقق
فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول ويطابق المنقول فنقول ان الله عز
جل وعلا تقدير بعلم المتعلق بالاشياء تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان
وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدثان وموجب ارادته لم تخص لها ابرازا حسب

رادة
العلم الشامل والتدبير الكامل وقدرته المؤثرة التي يفيض بها رحمته الا
من وجود الممكنات ولما لا تناهي الاعيان اوجد الاشياء مرتبة ترتيبا فكلما لا يتحول
عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير لا لانه لا قدرة
له تعالى على التحويل والتبديل والا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته
وذلك عجز تعالى شانه وانما قلنا والا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تعالى
لان الممكن كايمان ابي جهل مثلا لا يخرج بتعلق علمه تعالى وتقديره بعدمه عن حد الامكان
لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعدما
علم الله تعالى وقدر موته على الكفر مقدورا له تعالى يلزم المحذور المذكور قطعا فان قلت
اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع وجود ما علم عدمه قلت لا فان
موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا ان لا يمكن ذلك
كما ان موجب استحالة الكذب على الله تعالى هو ان لا يقع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا ان لا يكون
وقوعه ممتنعا لان المستلزم للمحذور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان
العلاقة بين الشيئين وقوعا لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا الا يرى

ان علم

ان عدم العقل الاول على راي الحكماء متعلق بعدم الواجب تعالى بحيث يستلزم وقوع
احدهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب ممتنع بالذات وعدم العقل الاول ممكن
بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم
ان يكون استحالة ما سواء كان تلك الاستحالة من ذاته او من غيره قلت نعم يلزم
المستلزم للمحال الا ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشأ استحالته ذلك اللازم
حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كالجهل مثلا
بسبب استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا فان قلت اليست الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون
المستحيل مقدورا للعبد قلت لا كيف وما هو مقدور له الآن وهو ممتنع بالغير قبل تعلق
قدرته ضرورة ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعدما وجب فيقال
لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزم امتناع الطرف الآخر وبالجملة الثابت عندنا
ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة واما ان ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل نقول
عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع
ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا سلبا والا ينعكس امر الاصالة والتبعية وتوضيح

ذلک لانه تعالی علم موت ابی جهل مثلا علی الکفر و قدره لا لانه مات علی الکفر فالواقع لا لانه
مات علی الکفر فی الواقع لانه تعالی علم موته علی الکفر و قدره و قد نبه علی هذا المعنی
الفاضل المحقق نصیر الدین الطوسی فی رد قول عمر الخیام بیت • من می خورم و هر که
چو منا اهل بود • می خوردن من بنزد او سهل بود • می خوردن من حق ز ازل می دانست •
گر می نخورم علم خدا جهل بود • بشنو که جواب گفته نزد من سهل بود • این نکته نگوید آنکه
او اهل بود • علم ازلی علت عصیان کردن • نزد عقلا ز غایت جهل بود • و تفصیل
ما نبه علیه ذلک الفاضل هو ما قیل العلم تابع للمعلوم علی معنی انهما یتطابقان والاصل
فی هذه المطابقة هو المعلوم الا تری ان صورة الفرس مثلا علی الجدار انما کانت علی
الهیئة المخصوصة لان الفرس فی حد نفسه هکذا ولا یتصور ان ینعکس الحال بینهما فالعلم
بان زیدا سیقوم غدا مثلا انما یتحقق اذا کان هو فی نفسه بحیث یقوم فیه دون العکس
فلا مدخل للعلم فی وجوب الفعل و امتناعه و سلب القدرة والاختیار والا لزم ان لا یکون
الله تعالی فاعلا مختارا لکونه عالما بافعاله وجودا و عدما و من هنا تبین ان من قدر الشبهة
التی تمسک بها الخیام ثم قال ولو اجتمع جملة العقلاء لم یقدروا علی ان یوردوا علی هذه

الا ان الکلام

الوجه

الوجه صرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
فقد ضل واضل وكذا من قال ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه
لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون
وح لا يلزم الوجوب او الامتناع مسئلة تناسب ذكرها لمساق الكلام في هذا
المقام وهي انه لا يقع الطلاق بانت طالق في مشية الله ويقع بانت طالق في علم الله
لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى بخلاف مشيته فانها متبوعة
ووقوع الكائنات تابعة لها ولما لم يصح معنى التعليق في الثاني فالمراد المعنى المتشبه
للاشتمال كما في زيد في نعمه ولا حاجة الى التجوز في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بمشيته
مفيدا دون التعليق بالعلم لا ما سبق الى بعض الاوهام من ان ذلك لان مشية الله
متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علمه تعالى فمتعلق بجميع الممكنات والممتنعات
اذ لا تاثير لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تامل واجاد والله الهادي الى
الرشاد والذي نسب الى الامام الحسن الاشعري من الاستدلال على وقوع التكليف
بالمحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن

صاحب التلويح

[illegible] التوضيح

صاحب التوضيح

فيتبدل علمه تعا جهلا وهو مح فابانه مح فالالزام بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيتحول
ولا سند لاله على المطلب المنقول وجه معقول مذكور في موضعه فان قلت علمه تعالى لو كان
انه جاهل على الكفر لكان ثابتا حال وجوده ولا موته على الكفر وقته فكيف يصح
تعليل الواقع بما لم يقع بعد قلت علمه تعا ليس بزماني فلا تاخر زمانا للمعلوم المذكور
بالنسبة اليه فان نسبة التاخر والتقدم بحسب الزمان انما يجري بين الزمانيين بل نسبة
كل الحوادث وجميع الكائنات واقعة نظرا اليه تعا والى علمه المنزه عن النسبة الزمانية
في ازمنة المخصوصة واوقاتها المحدودة ولا منسلط بالنسبة الى من يجري عليه احكام الزمان
ويجري عليه احكام تغلب الالوان ويتفاوت عنده حال شيء بالمضي والاستقبال وفي ذلك
قال المحققون من الحكماء ان علمه تعا حضوري والاد وابذلك الحضور وجود المعلوم
في الخارج فان قلت فهلا يلزم ح ان لا يكون الاشياء قبل وجوداتها معلومة له تعالى
قلت ان اريد بالقبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد نبهت على سند المنع قبيل هذا
وان اريد القبلية الذاتية فالمذكور غير محذور فان غاية ما يلزم منه ان لا يكون علمه تعالى
علة لوجود معلوماته ولا فساد فيه فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لا حظ

لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في المبادي العالية ولكنه
ذلك الوجود حضور في حقها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي مجالا فوق ما لنا
هذا فلنعد الى ما كنا فيه ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن
طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال له اشكل علي قوله تعالى كل يوم هو في شان شؤون
يبديها لا شؤون يبتديها فقام عبد الله وقبل رأسه ولا يخفى على الفطن ان هذا ما اشار
اليه في الجواهر على ما قررناه فيما سبق من انه لا قسط بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا
بل كل ما له حظ من الكون كائن بالنظر اليه تعالى في وقته المخصوص انما الانتظار
بالنسبة الى من تقيد بتقيد الزمان ومهنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تعالى وان جهنم لمحيطة
بالكافرين اخبار عن شان الابتداء وقوله تعالى والذين كفروا الى جهنم يحشرون اخبار يهم صح
عن شان الانتهاء فافهم والمصير الى التجوز في الاحاطة او في جهنم من ضيق العطن كما لا يخفى
على ارباب الفطن واعلم ان جفاف القلم عبارة عن الفراغ عن التقدير وثبت المقادير
على طريقة التمثيل والتصوير فان الكاتب انما يجف قلمه بعد فراغه عن الكتابة وفي
قوله الى يوم القيمة اشارة الى ان حكم التقدير لا يتجاوز الكائنات في عالم الكون والفساد

وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رض حيث قال ويحك يا كعب حدثنا من حديث
الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام
القرطبي في تفسير سورة الكهف وكان في قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل اشارة
الى ان محكمة القضاء والقدر ترفع ذلك الذي تنتهي عنده احكام عالم الكون والفساد
ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال عم لام حبيبة رض لما سمعها
تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله وبابي ابي سفيان وباخي معاوية
قد سألت الله لآجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة لن يعجل شيئا
قبل حله ولن يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سألت الله ان يعيذك من عذاب النار
او عذاب في القبر كان خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما قيل الغدا مقدر
كالاجل فكيف ندب الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكل مقدر لكن دعاء
النبي من العذاب عبادة دون زيادة الاجل فان قلت اذا كانت الآجال
مضروبة لا تتقدم على اوقاتها المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه قولهم الصدقة والصلة
تعمران الديار وتزيدان في الاعمار قلت وجه ظاهر فان مدلوله ان الصدقة والصلة

تعمر

من جملة الكتب التي قدر الله تعالى زيادة العمر بها ولا دلالة فيه على زيادة العمر بآخر الأجل عن حده المضروب وما في الكتب فمحمول كعب رضي الله عنه انه قال حين طعن عمر رض لو ان عمر رض دعا الله تعالى لأخر في أجله فقيل لكعب أليس قد قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون سئل عنه قال فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الآية واستفاض على الألسنة أطال الله بقاك وفسح في مدتك وما أشبهه مردود بنص الحديث السابق ذكره والمذكور في قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص في عمره مطلق الزيادة والنقصان لا الزيادة على حد مضروب عند تقدير الآجال والنقصان عنه ظاهرا في مدلول الحديث المذكور وتفصيل ذلك ان قوله تعالى وما يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد الا جرى انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بصحة ان المعمر اي الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة.

لا الايام المحدودة والاعوام الممدودة ولا فناء فان هذا قدر من الانفاس يزيد
وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف
لك سبب اختيار بعض الطوائف حبس النفس ويتضح وجه كون الصدقة والصلة
سببا لزيادة العمر وعلى موجب كلا التقديرين لا دلالة في النص المذكور على ان
التقدير سبب لعدم تغير الامور المقدرة كما توهمه الامام البيضاوي حيث قال
في تفسير قوله تعالى ومكر اولئك هو يبور وهو بعيد ولا ينفذ لان الامور مقدرة فلا
تتغير كما دل عليه بقوله والله خلقكم الاية هو انا فما ادعاه من المدلول المذكور
فقد سبق بيانه مرارا واذ تقرر ان علمه تعالى وتقديره لا يخرج احد طرفي الممكن عن حد
الامكان وحيز القدرة فالعبد غير مجبور على افعاله التي يكسبها وغير مضطر في الاعمال
التي يكتسبها بسبب علمه تعالى وتقديره كما زعم المجبرة ويتوهم من يتوهم بلا تدبر كالامام
البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى وما كان اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء
في علم الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم امثال هذه الآيات العظام وحيث قال في تفسير
قوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون من سورة هود اذ لا يكذب

كلام

كلامه ولا ينقض قضاؤه ثم قال في تفسير قوله تعالى وفريقا حق عليهم الضلالة
من سورة الاعراف بمقتضى القضاء السابق وعلى وفق هذا ورد ما روي
ان عمر رض اتي بسارق فقال ما حملك على السرقة فقال قضاء الله تعالى وقدره فقطع يده
وحسمت ثم اتي به فجلده فقال قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على الله
تع وفيما تقدم بيان ما اقتضاه من ان علمه تعالى وتقديره لا يخرجان العبد الى حيز
الاضطرار ولا يسلبان عنه الاختيار ما روي ان شيخا من اهل الشام حضر صفين
مع علي رض فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تع
وقدره فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء من الله وقدر فقال الشامي
فعند الله تعالى احتسب عنائي يا امير المؤمنين وما اظن ان لي اجرا في سعيي اذا كان
الله تعالى قضاه علي وقدره فقال رض ان الله تعالى قد اعظم الاجر على مسيركم وانتم
سائرون وعلى مقامكم وانتم مقيمون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا
اليها مضطرين ولا عليها مجبرين فقال الشامي وكيف ذاك والقضاء والقدر

سافانا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا فقال رضه ويحك يا اخا اهل الشام لعلك
ظننت قضاء حتما لازما وقدرا حاتما جازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط
الوعد والوعيد والامر من الله تعا والنهي وما كان المحسن اولى بثواب الاحسان
من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب
الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء الزور وقدرية هذه الامة ومجوسها ان
الله تعا امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا ولم يرسل الانبياء
للعبا ولم ينزل الكتاب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشامي فما القضاء والقدر اللذان
سافانا وكان مسيرنا بهما وعنهما فقال رضه الامر من الله تعا بذلك ثم تلا وكان
امر الله قدرا مقدورا فقام الشامي فرحا مسرورا لما سمع من المقال وقال فرجت
عني يا امير المؤمنين فرج الله عنك ثم انشا يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته
يوم الحشر من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان
احسانا وقال عمر بن عبد العزيز رضه لرجل سال عن القدر فقال ان الله تعا لا يطالب

عافرض

بما قضى وقدر وانما يطالب بما نهى وامر وبهذه الاشارة تنبيه على وفق
العبارة السابقة يعني قول علي رض الامر من الله تعالى بذلك وقوله وقد اعظم الله
الاجر على مسيركم الخ على وفق ما ورد في الكلام من قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب
ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا
الا كتب لهم به عمل صالح وفي قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني
السوء دلالة ظاهرة على ان التقدير ليس بملزم فانه لو كان نصيب كل شخص من
الخير والشر مقدرا بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه
صحة وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تأثير بجعل المقدر على حد معين خيرا كان او شرا
حتما مقتضيا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدر له نفعا كان او ضرا ووصوله اليه
بكرها كان او رضا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل
في جلب نفعه ودفع ضره عالما كان بأسبابها او جاهلا واللازم منتف كما دل
عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب
من الشرائط التي لابد من عدمها في حصول ما قدر له من الخير والشر على حد معين لانا نقول

علي تقدير تقدير كل شيء لابد من حصول العلم بالاسباب له او عدم حصوله فيعود
الالزام قطعا وما يدل علي ما تقدم من التفصيل وانه لا يقبل الرد ولا التاويل
ما روي الترمذي عن ابن عباس ان النبي عم قال لما اغرق الله فرعون قال امنت
انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل انا من المسلمين قال جبرائيل فلو رايتني
يا محمد وانا اخذ من حال البحر فادسه في فيه مخافة ان تدركه الرحمة وقال ابو عيسى هذا
حديث حسن وفي التفسير روي ابن عباس رض عن النبي عم انه قال لما قال فرعون
لا اله الا انه اتاه جبريل فحشا فاه التراب خشية ان تدركه رحمة الله تعالى ووجه التمسك له
انه لا يخلو من ان يكون للكافر قبل هذه نهاية تقدير لا يقبل التغيير او لا يكون وعلي الاول
لا يخلو من ان يكون ما يلزم ذلك لزوما بينا وهو ان يكون للكذب في الرد والدفع نفع
معلوم لجبريل عم او لا يكون والثاني بين البطلان وكذا الاول اذ لا يليق بشان نبي عالي
منا فضلا في شانه عدم العمل بموجب علمه خصوصا في مثل هذا المقام فتعين الثالث
تم المرام قوله لعلك ظننت قضاه رضا لا زاما بعضده ما روي في المصابيح عن انس رض
انه قال كان رسول الله عم يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي علي دينك فقلت

يا نبي

يا نبي الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها كيف يشاء فان قلت اليس الحذر لا يغني من القدر كما ورد في الحديث
النبوي قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عم فر عن المجذوم فرارك
من الاسد وقد نهي في كتاب الله تعالى عن القاء النفس في التهلكة وفي الفتاوى
الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب
لفرار النبي عم من الحائط المائل وذكر في الشفا انه عم مر بحائط مائل فاسرع
في المشي فقيل يا رسول الله اسرعت فقال اخاف موت الفوات اي موت الفجاءة
والتحقيق ان الحذر لا يغني من القدر ان القدر على ما قدر فيما سبق على وفق الواقع
فكل ما يقع فهو المقدر فلا مجال للتبدل ولا احتمال للتحول واليه اشير في جوابه
عم بقوله فراري من قضاء الله حين قيل له اتفر من قضاء الله تعالى ولقد احسن
من قال على وفق الاشارة الواردة فيما ذكر من الخبر عن خير البشر الحذر لا يمنع القدر
بل يدفع البشر الى المقدر من الخير والشر وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعا اذا قضى
الله لعبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة وفي الكشاف روي ان ملك الموت

ثم على سليمان عم فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك
الموت قال كانه يريدني فسال سليمان عم ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند
ففعل ثم قال الملك الموت لسليمان عم كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت
ان اقبض روحه بالهند وهو عندك وفي ههنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي
بالحديث المذكور حيث قال في تفسير قوله تعا وما اغني عنكم من الله من شيء مما قضي
عليكم بما اشرت به اليكم فان الحذر لا يمنع القدر لم يصب الحق ومبني تفسيره على ان
يكون ما قضي حتما لازما وقدم فساد ذلك المبني فالوجه في تفسير قوله تعا فاتلوا في سبيل
الله حيث قال لما بين ان الفرار من الموت غير مخلص وان القدر لا محالة واقع امرهم بالقتال
وليس في تفسيره ما ذكره وهو قوله تعا الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف
حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم الاية بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص
اصلا في حق شخص من الاشخاص في وقت من الاوقات فان قلت الجمع حديث
ام حبيبة رض السابق بيانه دلالة على ان في تقدير الاجال والارزاق في الازل
قضاء حتما لازما قلت لا لان ذلك التقدير حين يوم الملك عند نفخ الروح باربع كلمات

يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد منه مدة الحيوة
ومن تتبع الرزق فاخر العمل عنه لانه يقع في تلك المدة واخر السعيد عن الشقي صما
للمكتوب بالخير وانما قال شقي او سعيد ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد تعلم انه من
اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكر لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان
في شخص واحد باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار الغالب
ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولا عن الظاهر واياك ان تظن ان في قولنا
فلا دلالة فيه على ان نمو القضاء الازلية صنما للازما ولا دلالة على ثبوت الختم في الجملة في التقدير
الواقع بكتابة الملك في الولد في بطن امه لانا قد اسمعناك مرارا وقوعه كمحكم
سترا وجهارا ان شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزما فلا دلالة فيما رواه
ابن مسعود رض على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لا بد من وصوله اليه
سواء سعى في تحصيله او لم يسع وان الجد لا يزيد بالجد على ما افصح عنه المثنوي المولوي حيث
نيل رزق فا تو پر تو زتو عاشق تر است رو توكل كن مرزان با و دست گو هر
زاني بيا بيد بر درت ور بلو زاني دهد در دست كيف ولو كان الامر على ما ذكر

شرف الدين
البلخي

[illegible]

والشأن على ما ذكر ان امر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله
ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسن الشيباني على انه من الفرائض
فالحق ما اشار اليه بعضهم بقوله گر نشيني و صيد قوت كني دست و پا است چو عنكبوت
كني ولا متمسك للجبرية والمانعين للتكليف والقدرية المنكرين للقدر في قوله عم ما منكم
من احد الا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة بان يقال ان السعادة والشقاوة
لو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التغير والتبدل لم يكن التكاليف في الاعمال
مفيدة فان من كتب مقعده في النار لا يخلصه عنه ايمان وخلوص وبهذا التفصيل
تبين فساد ما قيل احتج اصحابنا بقوله الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم
والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول يشعر بان كل من سبق عليه القول فانه
لا يتغير عن حاله وهو كقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
انتهى واياك ان تتوهم ان في قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول
مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين دلالة على تسبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير
الازلي كما سبق اليه وهم الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم

لعدم

لعدم المشبه المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لكن سبق القضاء بما ذكره في كتابه
عن اقتضاء الحكمة اياه فمعنى قوله ولكن حق القول لكن اقتضى الحكمة الالهية خلاف
ذلك وكذا سبق الكلمة في قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم
كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الازل من الاحكام اي لولا مقتضى الحكمة الالهية
لقضي بالاستيصال فلا دلالة في هذا المقام على ان للتقدير في ازل الآزال تاثيرا في الاعمال
والآجال وسيأتي من الكلام ما يتعلق بهذا المقام وبه يندفع بقية الاوهام بعون
ملك العلام واما الجواب الذي ذكره الامام البيضاوي في شرح المصابيح وهو ان
الله تعالى دبر الاشياء على ما شاء وربط بعضها ببعض وجعل اسبابا ومسببات
وان كان يقدر على ايجاد جميع الجميع ابتداء بلا اسباب ووسايط كما خلق المبادي والاسباب
لكنه امر اقتضته حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل الجنة
قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب
والترهيب والالقاء قلبه لقبول الحق والارشاد ليتميز بين المبطل والمحق ومن قدر انه من
اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوة ولم يتيقن

النذر والايات فانه باعمال اهل النار واخرها فيطوي عليه صحيفة عمره وكان بامر خلق

النار مالك امره وهو معنى قوله وكل ميسر لما خلق له فلا يشفي عليلنا ولا يروي غليلنا

كما لا يخفى على ذوي الفهم المتامل في مقعد الشك ومقعد الوهم واذا تحققت ان التقدير

الازلي لا يلجئنا الى ما فعلناه من الخير والشر ولا يجبرنا الى ما عملناه من الطاعة والمعصية

فقد عرفت يقينا انه لا مساغ للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار

والرضى بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا ينجي اللوم والتبعة في العمل

فلا تظنن ان جواب ادم لموسى عم من هذا القبيل وتفصيله على ما روي في المصابيح

عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه عم قال احتج ادم وموسى عند ربهما فحج ادم موسى قال موسى

انت ادم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته

ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال ادم عم انت موسى الذي اصطفاك الله

برسالاته واعطاك الالواح فيها تبيان كل شي وقربك نجيا فبكم وجدت الله تعالى كتب

التورية قبل ان اخلق قال موسى عم باربعين عاما قال ادم عم فهل وجدت فيها وعصى

ادم ربه فغوى قال نعم افتلومني على ان عملت عملا كتبه الله تعالى على ان اعمله قبل ان يخلقني

باربعين

باربعين سنة قال رسول الله عم فحج ادم موسى هذه محاجة نفسانية ومكالمة
جرت بينهما في عالم المثال وحضرة القدس على ما اشير اليه بقوله عم عند ربهما وليس
المراد في الكتبة في قوله كتب التورية كتبتها في الالواح التي اعطاها الله تعالى موسى عم
وذكر في كتابه العزيز وصفه وقال وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا
لكل شيء لانها كانت في زمن موسى عم وكان موسى عم يسمع صرير القلم ذكره في النفح
في التيسير وللحديث مما يتمسك به الجبرية والقدرية بتكرره وكلا الفريقين على طرف
هار من الافراط والتفريط فان قلت فما وجه جواب ادم عم قلت يتقرير موقوف
على تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يجري في عالم الكون له صورة اجمالية في اللوح المحفوظ
على وفق القضاء الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان ويكون ما في ذلك اللوح من
الصور اجمالية يعبر عنه في القرآن بام الكتاب وكثير التجرد عن الزمان بقوله
عنده ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحو والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية
وقد عبر عن هذا اللوح في التنزيل بسماء الدنيا وقد وقع الاشارة الى هذين
اللوحين في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقال الامام القاشاني

في تفسير سورة الانعام وهو الذي خلقكم من طين المادة الهيولانية ثم قضى اجلا
مطلقا غير معين بوقت ومدة لان احكام القضاء السابق الذي هو ام الكتاب
كلية متنزهة عن الزمان متعالية عن التشخص اذ محلها الروح الاول المقدس
عن التعلق بالمحل فهو الاجل الذي يقتضيه الاستعداد طبعا بحسب هويته المسمى
اجلا طبيعيا بالنظر الى نفس ذلك المزاج الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار
عارض من العوارض الزمانية واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني الذي
يجب وقوعه عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع المثبت في كتاب النفس الفلكية
التي هي لوح القدر مقارنا لوقت معين ملازما له كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون الى هنا كلامه فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده
هو الاجل المقدر الزماني منافيا لما قدمت من ان في عبارة عنده في قوله تعالى
وعنده ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة الزمانية الى الزمان قلت لا لان
عنده في القول الثاني ظرف لام الكتاب بخلاف القول الاول فان فيه ظرف لكون
الاجل فيه مسمى لا للنفس ولا ينافي كونه زمانيا عدم زمانية بل المراد منهما ان يكون ذلك

المبثت

بحيث ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم
المخالفة للواقع وهذا التعالية غير قديمة وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنتزع عن بالنسبة
الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجمالية من القضاء الازلي
واشار ذلك الامام اليه بتوصيفه الكلية بالمنزهة عن الزمان وقس على هذا
ما هو المراد من التفصيل وبهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتساخ
بعض الاحكام لا ينافي ثبوت الكل في اللوح المحفوظ على وجه يطابق الواقع
قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح
المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما ان تختص بحسب الاشخاص واما ان تختص
بحسب الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول فالتي تختص بالاشخاص تبقى ببقاء
الاشخاص والتي تختص بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة فقد
كانت تكون منسوخات القرآن او طويلة كاحكام الشرائع المتقدمة وقد تختص
بعضها بها فتختص على شخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فينسخ بانقراض
ذلك الزمان ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى ببقاء

الاشخاص والتي تختص بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة بعبرة
كانت كمنسوخات القرآن او طويلة كاحكام الشرايع المتقدمة وقد تختص بعضها
بها فتختص عملة بشخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فينسخ بانقراض ذلك
الزمان ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى ببقاء
الدهر ككون الانسان حيوانا مثلا الى هنا كلامه قوله اذ كانت فيه كذلك اجمال
ما قدمناه في التفصيل فتدبر والله الهادي الى سبيل السبيل ومما يوافق ما قررناه
من ان للكتابة تقديرا اخر في لوح المحو والاثبات يتطرق عليه التبديل والتغيير
ما روي في التيسير في تفسير سورة الناطق عن عمر رض وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء
اللهم ان كنت كتبتني في ديوان الاشقياء فامحه من ديوان الاشقياء واثبتني في
ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
ومن هنا انكشف وجه حكمة الامر بالحذر في قوله تعالى خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس
بالمهلكة في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء
بني اسرائيل ليس لغو ومن السفه والحماقة كما زعم صاحب الكشاف حيث قال في تفسير

سورة

سورة القصص سبب ذبح الابناء ان كان بهنا قال له يولد مولود في بني
اسرائيل يذهب ملكك على يده وفيه دليل بيّن على حمق فرعون فانه ان
صدق الكاهن لم يدفع القتل الكاين وان كذب فما وجه القتل انتهى بل منشا
تصديق الكاهن فيما اخبره غير المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحو والاثبات
فاراد دفعه بمباشرة اسباب الدفع لعلمه من الكاهن او غيره بان المكتوب في سماء
الدنيا ليس بكاين مقابل قد يندفع واذ تقرر ما قدمناه فلنسم احد اللوحين
المذكورين بلوح القضاء والآخر بلوح الرضا لكون ما فيه على وفق الحكم الالهية
فرقا بينهما تكميلا لتنبيه الحال ولنشرع في اصل المقال بتقرير وجه الجواب على نهج الصواب
اعلم ان تقدير عصيان ادم عم كان في لوح الرضا مقرونة لنسبته الى الزمان في
قوله تعالى لبيانه تعالى على ان اعلمه قبل ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر
في لوح القضا متعال عن النسبة الى الزمان واستدل ادم عليه السلام بذلك الى يكون
تقدير عصيانه عم في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكم الالهية ولا غرو فان
ذلك العصيان كان منشاء لتمليك النشاة الانسانية وسببا لتحصيل الفضائل

تكميل

النفسانية وعصيانه عم كان مخالفة للامر الارشادي الى طريق البقاء في دار الخلود
لا مخالفة للامر التكليفي اذ لا تكليف في تلك الدار وحقيقة العصيان بحسب اللغة
المخالفة لمطلق الامر لا المخالفة للامر التكليفي خاصة يرشدك الى هذا قول عمرو بن
العاص رض لمعاوية رض امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
فلا يتجه ان يقال ان عصيان ادم عم كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة وما يقع على وفق
رضاء الله تعالى في شيء لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر الذي كان في النهي عصيانا
تكليفيا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عتابه تعالى ادم عم في قوله
الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين عتاب تلطيف
وتأديب لا عتاب تعنيف وتعذيب وتنزيله من السماء الى الارض بامر اهبطا منها جميعا
تكميل وتبعيده تقريب بيت ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي
الدموع لتجمدا نظر موسى عم الى تقدير ادم عم في التدبير وما حصل بسببه من سوء الحال
فلام وتمسك ادم بالتقدير وبما فيه من الدلالة الى احسن المآل فحج وارتفع الملام
فمعنى قول ادم اتلوموني على ان عملت اه اتلوموني على عمل صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكيم

ودافعه رب العرش
ما كسبه المصنف

دبالنفس

وترضيه للحق ومثل ذلك لا يكون الا خيرا محضا الا انه تعبير عن ذلك المعنى باللازم وقد كشف
عن وجه ذلك التعبير الشنيع هذا هو الوجه اللائق لشأن السائل والمسئول المطابق
للمعقول والمنقول لا ما ذهب اليه الامام البيضاوي حيث قال في شرح المصابيح غلب
عليه بالحجة بان الذمة ان جملة ما صدر عنه لم يكن ما هو مستقل به متمكنا في تركه بل كان امرا مقضيا
عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا في الحدود والتعزير
فحسنه من الشارع لا يتوقف على غرض ونفع لان مبناه على ان خلاف ما قدر عليه غير
معذور للعبد فهو معذور في عدم اتيانه به فلا يحق اللوم على ذلك وقد وقفت على بطلان
ذلك المبنى واما ما زعمه التوربشتي من ان الاحتجاج من ادم عم لدفع اللائمة بان يقال
لا يلام من تنصل وتاب وانما يلام من اصر على الذنب لا الانكار ما اجترحه من الزلة وهم
لا ينبغي ان يذهب اليه فهم كيف وقوله افتلومني على ان آه ينادي على خلاف ذلك
ولكن لا جواب لمن ينادي ومن المغترين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في المثل
السائر ولبس للمرأة فيما يليها من احداثها نعمى كانت او بؤسى الا ان يكل الامور بولتها
فيتمثل حاج آدم عم موسى عم فان قلت قد دل النص الناطق بالحق على ان التعبير

سعید فی بطن والشقی شقی فی بطن امه فلا اختیار للسعید فی تحصیل السعادة
ولا اقتدار للشقی علی تبدیل الشقاوة وقد افصح عن ذلک المعنی حافظ الدین الشیرازی
بیت در کوی نیک نامی ما را گذر ندادند گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را
حافظ بخود نپوشید این خرقه می آلود ای شیخ پاک دامن معذور دار ما را فلنا
معنی الحدیث ان السعید مقدر سعادته وهو فی بطن امه والشقی مقدر شقاوته وهو
فی بطن امه وتقدیر الشقاوة له قبل ان لا یولد لا یخرجه عن قابلیة السعادة وکذا تقدیر
السعادة له قبل ان لا یولد لا یدخله فی حیز ضرورة السعادة وقد دل علی ذلک
قوله عم کل مولود یولد علی الفطرة ثم ابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه والسر
فیه ما حققت فیما سبق من ان التقدیر تابع للمقدر کما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار
الی ذلک المعنی من قال بیت ما را قضا چرا این تهمت نهند بیمانه تقوی بازیستو بیمانید
قال الامام الراغب فی تفسیره وقد ذکر بعض العلماء ان المقدر بمنزلة المعد للکیل
والقضاء بمنزلة الکیل ولهذا قال ابو عبیدة لعمر رض لما اراد الفرار من الطاعون
بان ام اتفر من قضاء الله تعالی وقال عمر رض افر من قضاء الی قدر الله تنبیها علی ان

[illegible]

النذر ما لم يكن قضاء فمن حق النذر ان يدفعه الله فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد
لذلك قوله تعالى وكان امرا مقضيا وقال الامام المذكور في محاضراته فقال بعضهم لابي عبيدة
اي لعمر رض اينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هناك في شيء ان الله لا يامر بما لا ينفع
ولا ينهى عما لا يضر وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقال خذوا حذركم
انتهى فان قلت اليس في قوله تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل
دلالة على ان الفرار لا يغني شيئا قلت لا لان المنفي والله اعلم لن ينفعكم الفرار في دفع
الامرين المذكورين بالكلية اذ لا بد بالآخرة من وقوع احدهما يفصح عن هذا قوله تعالى واذا
اي على تقدير الفرار لا تمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان في الفرار نفع في الجملة
قال صاحب الكشاف لن ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف او قتل
وان نفعكم الفرار مثلا فمتعتم بالتأخير لم يكن ذلك التمتع الا زمانا قليلا وعن بعض
المروانية انه مر بحائط مائل فاسرع فتليت له هذه الآية فقال ذلك القليل نطلب الا انما
كلامه ولا خفاء في ان ما نقله عن ذلك البعض صريح في ان في الفرار نفعا ما وهو المراد
من آخر الآية المذكورة واذ تقرر هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي لم يصب في تعليل

النفع المذكور في اول الاية بقوله فانه لابد لكل شخص من حتف انفه او قتل في وقت
معين سبق به القضاء وجرى به القلم ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد
افصح عما ذكره الامام القاشاني حيث قال في تفسير الاية المذكورة فلا فايدة
في الفرار فانه ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادركهم لا محالة ولا بد افعه الفرار
وان لم يقدر فلا يجلهم بابتين في المعركة قاربين او غير قاربين وقد اوضحنا وجه الرد
لهما حيث قلنا في تفسير الاية المذكورة لابد لكل شخص من حتف انفه او قتل
في وقت لا لانه سبق به القضاء لانه تابع للمقتضي فلا يكون باعثا له وانما قلنا انه تابع
للمقتضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقتضي لا لانه مقتضي
ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفوز
لا ينبغي شيئا وعن علي رض في بعض خطبه تسواى القدر يحر عمته ما بين السماء والارض
وعرضه ما بين المشرق والمغرب اشار بتحديد بعد به بمنتهى الحسن الى انطباقه
على عالم الشهادة طولا وعرضا وهذا على وفق ما تم من انه لا دخل للتقدير فيما يكون
في عالم الغيب وللشاعر السابق ذكره شعور بهذه الدقيقة فقال فقال وما ذا بعد

الا

الا الضلال وقد ورد في بعض الكتب المنزلة الاحتجاب بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدي
الى الزندقة والاباحة والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدي الى المجوسية
والثنوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما انتهى اما انه لا جبر فلان
العبد مختار في اكتساب الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد جرت عادة الله تعالى
على ان يخلق فعل العباد عقيب صرفهم الاختيار الى مباشرة اسبابه الكاسبة واما انه
لا تفويض فلان منشأ اختيار العبد داعية تحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشية
الله تعالى وارادته لا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق آخر نبه على ذلك في قوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله واشير اليه في قوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن
وهو تصوير وتمثيل لتمكنه تعالى منه واستيلائه بامره في جريه حسب تصرفه وتدبيره من
غير استعصاء وتمانع والمعنى ان الله تعالى هو المتمكن عن قلوب العباد والمتسلط عليها
والمتصرف فيها يصرفها كيف يشاء كما قال الله تعالى فالهمها فجورها وتقويها وانما ولى
بتغيير قلوبهم ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه اشعارا بذلك ثم ان المراد من التفصيل
في قوله الاحتجاب بالجمع عن التفصيل ما في الاسباب العادية المعتبرة في الحكم الالهية من

وفيه اشكال لانه لا يطلق على اسم الله [illegible]
واضافة الاصابع الى الله [illegible] الرحمن [illegible]

التعدد في الجمع ما في بداء الخلق والايجاد من الوحدة الى الجامعة لذلك التعدد
من جهة التاثير والاسلام على موجب ما قيل خير الامور اوسطها طريق السلم بين
الافراط والتفريط فافهم تسلم والله اعلم واحكم فان قلت اليس التكلم في القدر
منهيا عنه قلت لا انما المنهي عنه الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا
القدر فمستحب بل واجب على قدر على الحقيقة الابري الى ما روي عمرو بن شعيب رض
عن ابيه عن جده رض قال بينا جلوس عند النبي عليه السلام اذا قبل ابو بكر وعمر رض
في قيام من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله عم فقال بعض القوم يا رسول
انما تكلما في القدر فقال ابو بكر رض الحسنات من الله تعالى والسيئات منا وقال
عمر رض الحسنات والسيئات كلها من الله تعالى وتابع بعض القوم ابا بكر وبعضهم عمر
فقال عم سا قضي بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبرائيل وميكائيل اما جبرائيل فقال
مثل مقالتك يا عمر واما ميكائيل فقال مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال لا انا اذا اختلفا
اختلف اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم
الى اسرافيل فقضى عليه القصة فقضى بينهما ان القدر خيره وشره من الله تعالى

قال عم

قال عم فهذا قضا في بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله ان لا يعصى ما خلق ابليس
عليه اللعنة وقال شمس الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لا جهل السنة في الايمان بالقدر
ولا تظنن بميكائيل وابي بكر جانفيا بتقدير الشر من الله تعالى الا جبرائيل طالب
الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الراي جاهد في انه حق
جهاده الى هنا كلامه وهذا نص في ان النظر في اصل القدر مما يثاب عليه واما الخوض
في تفصيله وزيادة التوغل في اسراره فمنهي عنه قال الفقيه ابو الليث ان لا يستطيع
ان لا يخاصم في مسئلة القدر فافعل فان النبي عم نهى عن الخوض فيها انتهى وكان
الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه الغوص في لجة المظلم منهي عنه كذلك الجدال فيه
منهي عنه لانه لا يخلو عن الخلل ولذلك قال صاحب الشرع لا يتكلم اثنان الا افترى
احدهما على الله تعالى كذبا فافهم فان عارضه انسان في القدر فليكن سائلا
فيه ولا يكن مجيبا فانه من السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف المنقول في المصنف
كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بلغني قدريتك فقد كتب الحسن من انكر
القدر فقد فجر ومن ورك ذنبه على الله تعالى فقد كفر ولم يدر ان ما نسلجه عليه

لما روي في المصابيح عن ابن عباس رضه انه قال قال رسول الله عم صنفان
من امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة مثل الموجهة
منهم ولا منهم مشتق من الارجاء وهو التاخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين
يقولون بان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافاته الى الجمادات
كما يقال جرى النهر ودارت الرحى وانما سميت مرجئة لانهم يوخرون امر الله تعالى
في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب
التفريط والجبرية بالتحريك وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية قال ابو عبيدة
هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة
وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول ينسبون من خالفهم
الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا النبز
بجمع من العلماء السلف ظلما وعدوانا واما القدرية فانهم منسوبون الى القدر وهو
ما يقدره الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء اقدره واقدره قدرا وقدرته
تقديرا فهو مقدر اي مقدور كما يقال هدمت البناء فهو هدم اي مهدوم ولكن

ان الشكي

ان تسكن الزوال منه قال الشاعر الا بالقوم للنوايب والقدر والمرء يأتي
الامر من حيث لا يدري وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير تبيين كمية
الشيء واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا يرون
الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى ومشيته وكل واحد من الفريقين يتشعب
في اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية نسبوا الى القدرة لان بدعتهم وضلالتهم
كانت من قبل ما قالوه في القدر من نفيه لا اثباته وهولاء الضلال يزعمون
ان القدرية هم الذين يثبتون القدر كما ان الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل
عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعال الله تعالى خاصة لانهم سموا العبد الا اعدا
فمن ادخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اعوذ فوجب ان يلقب به
كما يلقب بالكشياء الخارجة عن العادة الجلاف من لا يسمي به الا افعال الله
تعالى خاصة وذكر المطرزي في المغرب وهو ايضا من روساء المعتزلة ان
القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبايح اليه تسميتهم
اليه العدلية بها فنعكس لان الشيء انما ينسب الى المثبت لا النافي وفي زعم انهم

اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى

والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر في اتقاد

استقوضه بدلالة الحديث المذكور فاراد واد فعه عن انفسهم وما ذكروه في وجه العكس

معارض بان من اثبت للعبد ما يختص به تعالى من الايجاد فهذا اعذب واحق

التنزفالنز على الوجهين جار على ما نون العربية على انا نقول لم نثبت هذا التز

من طريق القياس حتى يقابلونا بما ذكروه بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتو

ثبت من قبل الرسول عم فمن ذلك قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر ومنه قوله عم

وان تؤمن بالقدر خيره وشره ومنه قوله عم كل شئ بقدر ومنه قوله عم القدرية

مجوس هذه الامة ولقد احسن من قال ان هذا الحديث نص في عنقهم فان

المجوس قائلون بمبدائين مستقلين هما الظلمة والنور يزدان واهرمن

والمعتزلة كذلك يجعل الله تعالى شانه والعبد سواسية بنفي قدرته عنه وعلى ما يقدر

عليه عبده وبالعكس وتحقيق ذلك انه عم انما قال انهم مجوس هذه الامة لانهم

احدثوا في الاسلام مذهبا يضاهي مذهب المجوس من وجه وان لم يشابهه من سائر

الوجوه

الوجوه وسواد المجوس يضيفون الكوائن في دعواهم الباطلة الى الهين
اثنين احدهما يزدان والآخر آهرمن ويزعمون ان يزدان ياتي منه الخير والتوالد
وان آهرمن ياتي منه الغش والشرور ويقولون ذلك في الاحداث والاعيان
فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تعالى واضافة
الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك في الاحداث دون الاعيان قال
زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية لا كما قال الله تعالى ولا كما قالت الملائكة ولا
كما قال النبيون عم ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوهم
ابليس عليه اللعنة قال الله تعالى عز وجل وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين
وقالت الملائكة عم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شعيب النبي عم وما يكون
لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وقال اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا
اه وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال اخوهم ابليس رب
بما اغويتني وهم يجروا في تلك النقل المذكور عنهم وتعسفوا في اثبات مذهبهم الى ...
نحى لهم فما لو ابارة العقول بتعدد الصانع القديم فقل بتعدد الآلهة ما ارادوا في ذلك على ان

اظهروا جهلهم في ان القديم لا يرادف الالة ولا يستلزمه وقالوا اقوى
القول بان الله تعالى يخلق القبيح وينهى عنه اشبه قول المجوس ان الالة تخلق
الشيء ثم تتبرأ كخلقه ابليس وهذا ايضا آية الجهالة وغاية الضلالة فان خلق
الشيء ليس بامره ولا يستلزمه فلا شبه بين القولين اصلا وما رواه ابو
داود وغيره عن حذيفة رض عن النبي عم لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين
يقولون لا قدر نص في انهم المرادون وبهذا التخصيص اشتد باب التاويل في
الحديث السابق ذكره ايضا واما تسميتهم طريقتهم طريقة العدل والتوحيد فتسمية
من قبل انفسهم لا غير ولو انهم ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
واذ تحققت قصدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم
يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه ولقد احسن
بعض المحققين حيث قال بعدما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تقرير
وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز تجويز انهم لما لم يجعلوا الصفات
واجبة في نفسها بل قديمة بقدم الذات قائمة بها لم يكن في شمس تعدد قدمهم واخراجها

[illegible]

ما تقدم

من تنوير وأما من يجعل العبد سواسية بمولاه مستقلين في بعض الأفعال
فهذا بدا في قمر توحيده ظلمة التكثير لما فاته في توحيد الأفعال وجلبه
إلى إلحاق ما لزمه في تساوي المقدرتين في الاختصاص
بإيجاب بعض دون آخر المفوت لتوحيد الصفات
المستجلب لنقصان الذات تعالى عما يتوهمه الزائغون
بل عما يحسبه العارفون علوا كبيرا فهذا جور
واشتراك معا هذا وإن رأيتهم في العدل
والتوحيد يكذب بعضهم بعضا
ويكفي ذلك للمسترشدين
نقصا ونقضا تمت

تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله القديم كلامه العظيم إنعامه بإرسال نبينا محمد عليه صلواته وسلامه وبعد

فهذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن من الكلام والفرقان
بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع في اصل المرام لا بد من تقرير الاقوال
الصادرة من فرق الاسلام في صفة الكلام وتحرير محال الخلاف بتفصيل القيل
والقال فيها فنقول وفي الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق قد اجمع المسلمون قاطبة
على اتصاف الباري تعالى بكونه متكلما وانه تكلم ويتكلم غير الكرامية والمعتزلة فانه نازع في كونه
متكلم متحكيا في الفرق بين تكلم ويتكلم لكن معنى كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انه قام
بذاته كلام قديم ازلي نفسي احدي الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو
مع ذلك يتعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى
في الازل بكونه امرا ونهيا ومخاطبة تكلما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه
عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما
لا يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام
على وجه لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية واتفقوا ايضا على ان
كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي

وابنه

وابنه ابو هاشم الى انه حادث في محل ثم زعم الجبائي ان الله تعالى يحدث عند قراءة
كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون وذهب ابو الهذيل بن العلاف
واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر و
الاستخبار وذهب الحسن بن محمد النجار الى ان كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض
واذا كتب فهو جسم وذهب الامامية والخوارج والحشوية ايضا الى ان كلام الله تعالى
مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف هولاء فذهبت الحشوية الى انه قديم
ازلي قائم بذات الباري تعالى لكن منهم من زعم انه جنس كلام البشر ومنهم من قال
ليس من جنس كلام البشر بل الحروف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث
والقديم منهما ليس من جنس الحادث واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق
على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا الاعتبارين
فهو قائم بذات الله تعالى لكن ان كان باعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه
وان كان باعتبار الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام
الله تعالى كائن بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم الحادث والمخلوق

والمخلوق عليهم ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق واطلق اسم الحادث
ومن القائلين بالحدوث من قال ليس هو جوهرا ولا عرضا وذهب بعض
المعترفين بالصانع تعالى الى انه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير كلام
هذا على ما ذكره الآمدي في ابكار الافكار ولم يتعرض فيه بقول الحنابلة وكانه
او درجهم في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من تفصيل الفاضل التفتازاني
الكلام في هذا المقام حيث قال في شرح المقاصد وبالجملة لا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه
وحدوثه فعند اهل الحق كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة
ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها
آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر
عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف
في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا
في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة

على المعاني

علي المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان
تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها علي البعض وكون الحرف
الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قايمة بذات
الله تعالى وتقدس وان المسموع من الاصوات القرآءة والمرئي من اسطر الكتب
نفس كلام الله تعالى القديم وكفي شاهدا علي جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة و الغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون
من البعض وان في التزام الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الي ان المنتظم
من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه
وان كلامه قدرته علي التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان
كل ماله ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا
للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف
وانه حادث والحادث لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الي ان معني كونه تعالى متكلما انه

خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه
لما فيه من ايهام الخلق والاختلاق وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب
ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل
البقاء حتى ان ما خلق رقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون
قرآنا وانما القرآن ما قراه القاري وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة و
الحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص
بانتقاصها ولا يبطل ببطلانها والاصل انه انتظم من المقدمة القطعية والمشهورة
قياسان نتيجة احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر
حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احدى المقدمتين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع صدق النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات
الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف

والحنابلة

والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع
بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن
هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث
الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت
الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق الكلام فهو كافر الى هنا
كلامه وتحقيقه انكشف ان القول بخلق القرآن انما كان كفرا عند فقهائنا بناء على ما
نص عليه في كتب الفتاوى لان مرجعه الى انكار صفة الكلام واتضح ان حافظ
الدين الكردري غافل عن هذا حيث قال في فتاواه قال المعلم ما قرآن آفريده
شده است سيم نخشبي نهاده شده است قيل يكفر لانه قول بخلق القرآن
والقول به كفر وقيل لا يكفر لانه يراد به النزول في العرف والعادة لكن يحتمل
ان يراد بالقرآن المقروء بالسنة وانه مخلوق بلا نزاع فكيف يكفر بل الظاهر
اراده وقد ذكر في الاصول ان قول الامام القائل بخلق القرآن كافر محمول على التشنيع

لا يملي الحنيفة دليل على ان القائل به مبتدع ضال لا كافر فان ما نقل في الاصول
صريح في المنقول عما ذكره فتدبر وقال الفاضل في شرحه للعقائد واقام غير المخلوق
مقام غير الحادث يعني اقام المص في قوله والقرآن كلام الله غير مخلوق تنبيها على
اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عم كلام الله
تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان
المخلوق في الحديث المذكور محمول على معنى المفترى وقال الفاضل الشريف فيما
نقل عنه في حواشي الكشاف وهو المناسب لقوله كلام الله على ان الصغاني
قدح فيه وعده من الموضوعات ثم ان فيما تقدم ذكره من قوله والحاصل انه تنتظم
من المقدمات القطعية اه ايضا بحث وهو انه لا يخلو من ان يراد بما يعود عليه الضمير
في قوله انه من صفات الله ما يراد به في قوله وهو انه من جنس الاصوات او لا وعلى الاول
لا يصح لقوله والاشاعرة كونه من جنس الاصوات لان المراد مما يعود عليه الضمير
في قوله انه من جنس الاصوات الكلام اللفظي والاشاعرة لا ينكرون كونه من جنس
الاصوات وعلى الثاني لا وجه لقوله ضرورة امتناع صدق النقيضين اذ لا تناقض

ح بين نتيجتي القياسين وجوابه ان المراد بهما واحد وهو ما كان الله تعالى به
متكلما والاشاعرة يمنعون كونه من جنس الاصوات ودليل الاشاعرة على
مذهبهم انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام و
يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم ويرد عليه ما ذكره
الآمدي في ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن لا نم
وجود الاجماع فيما نحن فيه فقولك اجمعت الامة على ان الله تعالى متكلم بكلام فنقول بل
اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا قال بعضهم
كلام الله تعالى حروف واصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القائم
بالنفس فاذا ما اتفقوا عليه من الاطلاق لفظ لا يدل على الكلام النفسي وما لم
يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع بقي ههنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان
ما اثبته اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس الذي ضده النسيان لا ما يقوم
باللفظ الذي ضده السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني في
المنقول عن شرحه للمقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي نسب اثباته الى

اهل الحق منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية وانه مدلول
الكلام اللفظي لا مسماه كما هو الظاهر من قوله والاضافات
في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة
متعددة ومن رام زيادة التفصيل
في هذا المقام فلينتظم في سلك المطالعة
ما علقناه على المقالة المعقودة المنسوبة
الى صاحب المواقف فنبه بعض الاجلة
ما في قول الفاضل المذكور لما رأت
الكرامية ان بعض الشراحون من البعض
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم
من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذاته تعالى فخلل
فتامل والله الهادي
الى الرشاد
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انزل كلاما بلاغته معجزة والصلوة على محمد صار المنكرون عن
معارضته عاجزة وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق ان القرآن معجز وتصديق
من قال ان الاعجاز ببلاغته فنقول ومن الله التوفيق المعجزة لا بد فيها من اعجاز
المنكر فان كان ما اتى به المتحدي صادرا عنه كاخبار عن الغيب او ظاهرا على يده
غير صادر عنه كالكلام المنزل على نبينا عليه السلام خارجا عن طوق البشر كما هو
المختار في جلة ما قيل فيه فالاعجاز في اتيان المتحدي به وان لم يكن خارجا عنه
كما هو راي اصحاب الصرفة في حقه فالاعجاز بمنع المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك
المنع خارق للعادة فالاعجاز ناشئ عن خرق عادة والاعجاز حقيقة انما هو
في الثاني واما الاول فالمتحقق فيه اظهار العجز لا الاعجاز وبالجملة فالمعجزة لا بد فيها
من خرق العادة واما ما تحدى به فلا يلزم ان يكون من خوارق العادات وقد
فصلنا حق المقام في تحقيق هذا الكلام في بعض تعليقاتنا واذ تقرر هذا فنقول

القرآن معجز لانه عليه السلام قد تحدى به ولم يعارض فكان معجزا سواء كان
عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث
لم يبق فيه شبهة وايات التحدي كثيرة نزل اولا قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله
فكان التحدي بكل القرآن في ذلك الزمان فلما ظهر عجزهم عنه نزل قوله تعالى
قل فأتوا بعشر سور مثله فتحداهم بعشر سور ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا نزل
قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فتحداهم بمقدار سورة منه فلما ظهر عجزهم عنه
ايضا لزمتهم الحجة لزوما واضحا وانقطعوا انقطاعا فاضحا وبهذا التفصيل
تبين ان حق الضمير في مثله ان يرجع الى المنزل لا الى المنزل عليه لما فيه من التضييق
في باب التحدي ومقتضى التنزل من الكل الى العشر ومن العشر الى الواحد التوسيع
فيه ولان معنى من مثله ممن على حاله من كونه اميا لم يقرا الكتب ولم يتعلم
العلوم ولا يناسب تلك الحال اذا كان التحدي بمقدار اقصر سورة منه واما الذي
ذكره الامام البيضاوي من انه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه عليه السلام لقوله
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله فلا وجه

له

له لان التحدي بما ليس بكل القرآن بل ببعض منه كما تم التقريب اولا
ينطبق التعليل المعلل فتأمل واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لشاع
لتوفر الدواعي الى نقله وعدم الصارف عنه والعلم بذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيه احتمال انهم عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات
والاشتغال بالمهمات واما توقف ثبوت الاعجاز بعد تمام المقدمتين المذكورتين
على مقدمة اخرى وهي ان يكون عدم معارضتهم لعجزهم عنها الظاهر من قولنا
سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها لما عرفت ان الصرفة
احد وجوه الاعجاز القرآني واحد احتماليها على تحقق القدرة على المعارضة وبهذا
التفصيل تبين ان الفاضل التفتازاني لم يصب في زعم توقف ثبوت الاعجاز
القرآني على المقدمة الثالثة المذكورة كما هو الظاهر من سياق كلامه في تقدم المقاصد
حيث قال في شرحه للمقاصد اما المقام الاول فهو انه عليه السلام تحدى بالقرآن
ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية

وتهالكهم على المباهات والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب
معجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعه
فلو قدروا المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم
الصارف لا سيما كلامه فاورد في اثناء اثبات اعجاز القرآن ما يقال في دفع
احتمال ان يكون وجه اعجازه على ما ذكره الاستاذ والنظام من الصرفه
فخلط بين الكلامين في المقامين وتبين ايضا ما في قول صاحب المواقف انه
ح اي حين اذ اتحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر اي فيما سلف من
بيان حقيقة المعجزة وشرائطها من القصور لما عرفت ان ما سلف من البيان
لا ينفع في تمام التقريب بل ينبا درسه لا الوهم التوقف على المقدمة الثالثه
بناء على ان من جملة الشرائط السالف بيانها تعذر المعارضة اعلم ان المسلمين
بعد ما اتفقوا على ان القرآن الكريم معجز عظيم قد اختلفوا في وجه اعجازه فمنهم
انه ما اشتمل عليه من النظم الغريب والترتيب العجيب والاسلوب المخالف لما استنبطه
بلغاء العرب من الكلام في مطالعه ومقاطعه ومفاصله وفواصله وهذا آ

هو ليس

هو مذهب بعض المعتزلة ومنهم من قال انه بما اشتمل عليه من البلاغة التي تقاصرت
عنها سائر ضروب البلاغات وهذا هو قول الجاحظ من المعتزلة وعليه المحققون
من اهل العربية وههنا مقدمة لا بد من تقريرها وبسط الكلام فيها وهي ان
اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة
صياغة الكلام انما الخلاف في كونه في الدرجة العالية الغير المعتادة فالجاحظ
ومن حذى حذوه اثبتوا له هذا الكون وخالفهم الآخرون واما كونه في الغاية
القصوى من المراتب الممكنة للبلاغة فلا حاجة للمثبتين اعجازه من جهة البلاغة
الى ادعائه ولا سبيل لهم الى اثباته قال صاحب المواقف وهل رتب البلاغة
متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجودة منها متناهية دون الممكن من مراتبها
ومن هذا اتضح عدم اصابة الفاضل التفتازاني في تقرير الكلام في هذا المقام
حيث قال في شرح المقاصد واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن
بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه
فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم

باساليب الكلام ثم انه كما لم يصب في نسبته الى الجمهور الامر المذكور كذلك لم يصب
في نسبة معرفة ذلك الامر الى فصحاء العرب وعلماء البلاغة فان المعلوم لهم
بلوغه الى حد من البلاغة لا يمكن للبشر الوصول اليه واما ان ذلك الحد آخر
حدود البلاغة فلم يعلم بل هو غير معلوم ومن ههنا انكشف لك سر وهو ان هذا الاعجاز
من جهة البلاغة بعرضا على ما افصح عنه العلامة السكاكي حيث قال في المفتاح
ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه
الا انه لم يصب في ابانة المنتهى لمراتب البلاغة لما عرفت انه ما من مرتبة في البلاغة
الا ويمكن ان يوجد فوقها مرتبة اخرى وقد استدل الشريف الفاضل على هذا
حيث قال في شرح قول صاحب المواقف دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه
او لا يبعد وجود الفاظ هي افصح من الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون
فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى والعجب ان ذلك الفاضل
مع وقوفه على هذا المعنى كيف اتى في شرحه للمفتاح بما ينصح غير طائفة حيث
قال وهذه المرتبة اي المرتبة التي يعجز البشر عن الاتيان بمثلها تشتمل على شيئين

احدهما

احدهما الطرف الاعلى من البلاغة اعني ما ينتهي اليه البلاغة ولا يتصور تجاوزها
والثاني ما يقرب من الطرف الاعلى اعني المراتب العلية التي تتقاصر العقول البشرية
عنها ايضا الا يرى ان آيات القرآن المجيد باسرها في مرتبة الاعجاز مع كونها متفاوتة
في طبقات البلاغة ولقد احسن من قال دربيان در فصاحت كي بود يكسان
سخن گرچه گوينده چون جاحظ وچون اصمعي در كلام ايزد بيچون كه وحي
منزل است كي بود تبت يدا چون قيل يا ارض ابلعي فان قوله اعني ما ينتهي
البلاغة ولا يتصور تجاوزها صريح في خلاف ما نص عليه في شرح للمواقف ثم انه
لم يصب في قوله مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة لان التفاوت في باب البلاغة
انما يكون بارتفاع شان الكلام وانحطاطه وذلك بحسب مصادفته المقام
بما يليق به من الاعتبارات التي تقتضيها فاكان مصادفته اياه بالوجه المذكور اتم
فشانه في البلاغة اعلى وهذا التفاوت لا يوجد في آيات القرآن المجيد لان مرجعه
الى القصور في المتكلم لعدم اقتداره على احاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات
المناسبة له او على اتيانها بتمامها نعم فيها في باب الحسن والقبول لان ارتفاع شان

الكلام والانحطاط فيه بحسب اشتماله على الخواص والمزايا فالذي دايرة اشتماله
عليهما اوسع شانه في باب الحسن والقبول ارفع فالتفاوت فيه يوجد في (الكلام)
المعجز كما يوجد في غيره لانه قد يرجع الى القصور في المقام حيث لا يتحمله بالكلية مقام
كلام آخر فوقه من الخواص والمزايا بخلاف التفاوت السابق ذكره فانه مخصوص
بكلام البشر وغيره ممن يجوز في شانه القصور لا يوجد في كلام الله تعالى لما عرفت
ان مرجعه الى القصور في المتكلم والتفاوت بين قوله تعالى تبت يدا ابي لهب
وقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية من قبيل التفاوت الناشي من قصور
المقام على ما نبه عليه الحكيم الابيوردي في الشعر المنقول فيما سبق وان لم يتنبه له
الشريف الفاضل والفرق بين الارتفاعين المذكورين في ذينك التفاوتين
قد ذهب على العلامة السكاكي فذهب في المفتاح الى ما ذهب ولم يتنبه له الناظرون
في كلامه وقد تعرضنا لهذا في اصلاح المفتاح وكشفنا عنه الغطاء في شرحه بعون
الملك الفتاح ومنهم من قال انه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة
العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر وهذا القول منسوب الى القاضي

الباقلاني

الباقلاني ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب مطابقا لما هو الواقع
بعد ذلك كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وانما قيدنا الواقع بقولنا
بعد ذلك لان الاخبار عن الغيب الواقع قبله يحتمل ان يكون بواسطة الجن
فلا يصلح وجها للاعجاز قال الامدي في ابكار الافكار وليس المعجز نفس الاخبار
عن الغيب ولا نفس وقوع المخبر عنه اذا كان من الامور العادية بل المعجز
من ذلك علمه بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم من قال انه عدم اختلافه
وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكان هذا القائل غافلا عن
وقوع التحدي بمقدار سورة منه او جاهلا بان التحدي به يستلزم ان يوجد
الاعجاز في كل بعض منه مقداره مقدار سورة الكوثر فتدبر ثم ان دلالة الاية
المذكورة على انه كلام الله تعالى لا كلام غيره من المخلوقات لما ذكر من ان فيه ما هو
من خصائص كلامه تعالى واما ان جهة اعجازه تلك الخاصية فلا دلالة فيها عليه لان
اعجازه امر وكونه كلام الله تعالى امر اخر وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام في بعض

تعليقاتنا ومنهم من قال ان اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة
قبل البعثة على كلام مثل القرآن لكن الله تعالى صرفهم عن المعارضة مع بقاء قدرتهم
عليها او بدونها على اختلاف الرأيين قال الآمدي في ابكار الافكار وذهب
الاكثرون كالاستاذ ابي اسحق والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى ان العرب
كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة وانه لا اعجاز في القرآن وانما
المعجز صرف بلغاء العرب عن معارضته انما يصرف دواعيهم كما قاله النظام
والاستاذ ابو اسحق واما بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة كما قاله الشريف
المرتضى من الشيعة الى هنا كلامه وبهذا التفصيل تبين الخلل في بيان الفاضل
التفتازاني معنى الصرفة المنسوبة الى النظام حيث قال في شرحه للمفتاح
وبالجملة في الكلام اشارة الى ان وجه اعجاز القرآن امر من جنس البلاغة
والفصاحة وهو كونه في الطبقة العليا منهما لا كما ذهب اليه النظام وجمع
من المعتزلة ان اعجازه بالصرفة بمعنى انه لم يكن معجزا في نفسه وامكن للعرب ان يعارضوه
الا ان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم وقدرتهم عليه لما عرفت ان الصرفة بهذا

المعنى

المغني مذهب المرتضى لا مذهب النظام وقال الفاضل المذكور في شرح
المقاصد وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك
اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان
بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها
الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى ولا يخفى ما فيه من الخلل اما اولا فلان ما ذكره
بقوله وذلك اما بسلب الخ لا يصلح تفصيلا لما اجمله لانه شرط فيه وجود القدرة
على المعارضة وهي مفقودة في كل من شقي هذا التفصيل واما ثانيا فلان سلب
العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا يصلح ان يكون مقابلا لسلب قدرتهم على
المعارضة اذ لا يتحقق القدرة عليها فيندرج تحت سلبها واما ثالثا فلان السلب
بمعنى عدم الحصول ابتداء لا يصلح تفسيرا للصرفة وهو بمعزل عن مراد القائلين
بها واما رابعا فلان مذهب المرتضى ازالة القدرة بسلب العلوم التي لا بد منها في
المعارضة لا ما يتم منها وفي ازالة الدواعي اذ لا ينتظم ما ذكره المغني الذي ذهب

اليه الاستاذ والنظام وقال الشريف الفاضل في شرحه للمفتاح وقد اشار
بما ذكره الى ما اختاره في آخر التكملة من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة
والفصاحة كما يجده ارباب الذوق لا ما ذهب اليه بعضهم من الصرفة اي صرف
الله تعالى دواعي العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها ولا لخلو ما فيه من العقور
لان ما ذكره احد معنيي الصرفة والمقام مقام رد القدر المشترك بينهما فكان حقه
ان يذكر المعنيين الذين ذهب الى كل منهما فرقة من اصحاب الصرفة ثم قال الفا
ضل المذكور في الشرح المذكور او في وروده على اسلوب مباين لاساليب كلامهم
في خطبهم واشعارهم لا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي مثل يؤمنون
يعلمون ينفقون او من سلامته مع طوله جدا عن التناقض او في اشتماله على الغيوب
فهذه اقوال خمسة في وجه الاعجاز لا سادس لها وانت بعد ما احطت بما قدمنا
من التفصيل وقفت على ان قوله لا سادس لها ليس بصحيح فان قول القاضي
ابي بكر سادس لها على ان هنا اقوالا اخر ذكرها الآمدي حيث قال في ابكار
الافكار ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه انما هو قدمه ومنهم من قال فيه موافقته

لقضية العقل في دقيق المعاني ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه انما هو قدمه
ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه كونه دالا على الكلام القديم قال الفاضل
المذكور في شرحه للمواقف عند تفصيل القول بالصرفة فقال الاستاذ
ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله تعالى عنها مع قدرتهم عليها وذلك
بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب
الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم
بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل
القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه
تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الى هنا كلامه وهذا التفصيل منه كالاعتراف
بالتقصير في بيان القول بالصرفة الواقع في شرحه للمفتاح وقد استدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته
وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك

وبلسماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثالث انه لو
قصد الاعجاز بالصرفة لكان المناسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما
كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير
في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك كذا قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ولا يذهب
عليك ان الوجه الاول كما يبطل القول بالصرفة يبطل سائر وجوه غير القول بالبلاغة
في الطبقة العالية الخارجة عن طوق البشر بل هو في الحقيقة دليل القائلين بها
وان الوجه الثاني والثالث انما يبطل الصرفة على احد الاحتمالين وهو الذي اختاره
الاستاذ والنظام ثم قال الفاضل المذكور في الشرح المذكور فان قيل لو كان
القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ
في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ

وان

وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي
ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا فانما هذا ادل في الغرض واوضح
في المقصود بمنزلة صانع برز في مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره
ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازيه او يدانيه او دون ما التا
واهون مما ابداه انتهى ولقد اخطأ في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول
فلان مبنى الشرطية القائلة لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى
بالكل في اعلى الطبقات على امكان وجود كلام في اعلى الطبقات وقد عرفت ان ذلك
غير ممكن لما تقرر فيما سبق ان المراتب الممكنة في البلاغة غير متناهية واما الثاني
فلخلل من وجه آخر في الكلام المذكور حيث كان المفهوم منه ان يكون بعض القرآن
في اعلى طبقات البلاغة وايضا قوله وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع
ليس بصحيح لما عرفت ايضا فيما تقدم ان الآيات القرآنية سواسية في باب البلاغة
لا تفاوت بينها من تلك الجهة انما التفاوت بينها من جهة الاشتمال على الخواص والمزايا
وهذا التفاوت في باب الحسن والقبول واما الثالث فلان التمثيل لا يطابق الممثل لان

الدعوة والتحدي من الرسول عم والقرآن كلام الله تعالى لا كلامه فلم يكن واحد
منهما بمنزلة الصانع المذكور ثم انك بعد ما احطت جوانب المقال في هذا المقام
وعلمت ما هو المختار من النقل والقال عرفت ما في كلام الامام البيضاوي في
ديباجة تفسيره وهو قوله فتحدى باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء من
العرب العرباء فلم يجد به قديرا وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان
وبلغاء قحطان حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا من الخلل لان الظاهر من مقام كلامه
ان لا يكون تلك البلغاء عارفين ببلوغ القرآن الى الطبقة العالية من البلاغة
الخارجة عن طوق البشر بل الظاهر منه ان يكونوا من القائلين بالصرفة فلا يناسب
مساق الكلام لانه صريح في التحدي من جهة البلاغة ولا يصلح غاية لما في سباقه
من المبالغة من جهتها وبالجملة قد بالغ في بيان الافحام لكن لا على وجه يخرج عدها
للقرآن كما هو مقتضى المقام بل نقول انه غير مطابق للواقع على ما افصح عنه الشيخ
في دلائل الاعجاز حيث قال عند ما استدل على بطلان القول بالصرفة وما يلزمهم
على اصل المقالة ان العرب لو كانت منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها لكانوا

يعرفون

يعرفون ذلك من انفسهم ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ولكانوا
قد قالوا للنبي عليه السلام انا كنا نستطيع قبل هذا التهجي حتى نشابه ولكنك قد سحرتنا
واختلف في شيء عال بيننا وبينه فقد نسبوه الى السحر في كثير
من الامور كما لا يخفى ولكان اقل ما يجب في ذلك ان يتذاكروه
بينهم ويشكوه البعض الى البعض ويقولوا ما لنا
قد نقصنا في قرائحنا وقد حدث كلول في
اذهاننا فغير ان لم يرد ولم يذكر انه كان
منهم قول في هذا المعنى لا ما قل
ولا ما كثر دليل على انه قول
فاسد ورأي ليس من آراء
ذوي التحصيل
هذا كلامه بعينه
والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة والصلوة على محمد المثبت صدق
دعوته بالمعجزات الظاهرة وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق المعجزة وبيان وجه
دلالتها على صدق مدعي النبوة فنقول وبالله التوفيق الكلام ههنا في مواضع
في بيان اصل لفظها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائطها وفي بيان وجه دلالتها
على الصدق اما الاول فالمعجزة ماخوذة من العجز بمعنى الضعف المقابل للقوة
قال الازهري في التهذيب ومعنى الاعجاز الفوت والسبق يقال اعجزني فلان اي
فاتني قال الليث اعجزني فلان اذا عجزت عن طلبه وادراكه انتهى فالاعجاز وصف
المتحدي يسند الى ما يتحدى به مجازا من قبيل اسناد الشيء الى سببه ثم جعل اسما
للامر المعهود الاتي بيانه فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة ولا استعارة فيه كما توهمه الفاضل التفتازاني
حيث قال في شرح المقاصد المعجزة ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز

اثبات

اثبات العجز استعير لاظهاره وليس فيه تجوز آخر كما زعمه الامام الحرمين وبينه
بقوله هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد
القدرة واما الثاني فهو بالعجز المنكرين لمن يدعي النبوة فعلا كان كشق القمر او منعا
لغيره عن الفعل فان لاظهار المعجزة كما يكون باتيان غير المعتاد كذلك يكون بمنع الغير
عن المعتاد كما اذا قال من يدعي النبوة في مقام التحدي انا اضع يدي على راسي
وانتم لا تقدرون عليه وعجزوا صادرا لكان ذلك الفعل عنه صدور الافعال
الاختيارية عنا بان يكون لكسبه وارادته مدخل فيه كما في المثال الاول فان انشقاق
القمر كان باشارته عليه السلام كان لكسبه وارادته فيه مدخل وظاهرا على يده من غير صدور
منه بان لا يكون لكسبه وارادته فيه مدخل كالقرآن العظيم والفرقان
الكريم فانه معجز ظهر على يد نبينا عليه السلام ولا دخل فيه لارادته وكسبه
وانما قلنا صادرا لكان ذلك الفعل عنه لان القسم المنع من المعجز لا حظ له
من هذا التقسيم فان منع المنكرين عن وضع يده على رأسه مثلا مرجعه الى عدم
خلق القدرة عليه فلا نسبة له الى مدعي النبوة لا بالصدور عنه ولا بالظهور

على يده وذلك ظاهر نعم لو نسبه اليه فمن حيث انه ظهر على وفق دعواه مقرونا
بتحديه وبهذا التفصيل يتبين ما في قول الفاضل التفتازاني في شرح العقايد
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله من القصور لما عرفت ان قيد الظهور على يد
مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنفي ايضا للمعجزة فيه انما هو المنع لا اعجاز المنكرين
عن الاتيان بمثله فانه امر عادي غير خارق للعادة فقوله بخلاف العادة يأبى
عن صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر عن مدعي النبوة في القسم المذكور
وقوله عن الاتيان بمثله يأبى عن صدقه على المنع الظاهر عقيب تحديه فعلى التعريف
المذكور يلزم ان لا توجد المعجزة في الصورة المذكورة وامثالها وما في قوله في
شرح المقاصد والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال ليتناول الفعل كنبع الماء من بين الاصابع وعدمه
كعدم احراق النار فلو اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما
او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احراق ايضا من القصور لان مبنى توجيهه

الا قصد

الانتصار المذكور المنقول عن القسم المنفي للعجز لما عرفت ان مرجعه الى عدم
خلق القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة قال صاحب المواقف ولا فعل
لله ثمه فان عدم خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل الترك وجوديا حذفه
ولا يخفى ما في جعل الترك اي ترك خلق القدرة وجوديا في النفسي الغاية
التي قصدها ان ريح الفاضل حيث قال بناء على انه الكف بناها على ضعف
ظاهر لان الكف انما يوجد ان لو كان المنع على معناه المتبادر الى الفهم وقد
عرفت انه غير مقصود ولهذا قال بعضهم في الفرقة التي ذهب اليه في وجه الاعجاز
بعدم بقاء القدرة على ما تنفق عليه باذن الله تعالى وقال الامدي في ابكار
الافكار ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل الشيخنا فالمعجز ههنا يعني في الصورة
السالف ذكرها عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب
اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا والحق ان ما ذكره وجه
الاعجاز لا المعجزة واذ تحققت ان معنى العجز معتبر في حقيقة المعجز فقد عرفت ان صاحب
المواقف وان ريح الفاضل لم يصيبا في قولهما وهي اي حقيقة المعجز بحسب الاصطلاح

عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث اسقط
قيد التحدي نظرا الى معناها الاصطلاحي ثم ان المقصود اظهار صدق من يدعي النبوة
وقد بين في موضعه ان النبي اعم من الرسول فالوجه ان يذكر النبي بدل الرسول
واما الثالث فاعلم ان شرايط المعجزة على نوعين احدهما ما لابد منه في تحقق ركنها
وثانيهما ما لابد منه في دلالتها على صدق من يدعي النبوة اما الاول فهو ان يكون
امرا خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وذلك ظاهر والشريف الفاضل تصدى
لبيانه فقال في شرح المواقف فان المعجزة تنزل من الله تعالى منزلة التصديق
بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم
وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك
حتى الكذاب في دعوى النبوة ولم يصب في ذلك البيان لان الصدور من الله تعالى
كاف في التنزل المذكور خارقا كان ذلك الصادر للعادة او لم يكن خارقا لها
وقد اعترف به نفسه حيث قال والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة
وان لم يكن خارقا للعادة ثم ان ما ذكره بقوله وما لا يكون خارقا للعادة بل

معتادا

بل معناه انه يدل على انه لابد من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق
من يدعي النبوة لا على انه لابد منه في تحقق الاعجاز بها والكلام فيه فانه قد اورد
ما نقل في شرح قول صاحب المواقف اذ لا اعجاز دونه فمنشاء الخبط الخلط
بين نوعي الشرط وعدم الفرق بينهما بل لم يصب في التصدي للبيان لما عرفت
ان المبين ظاهر من ذلك البيان واما تعذر المعارضة اعني معارضة مدعي النبوة
فهو في الحقيقة نفس الاعجاز الغير في ركن المعجزة فلا وجه لعده من الشرائط فصاحب
المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث قال فان ذلك حقيقة الاعجاز لم يصب في عده
من جملة الشرائط ثم ان في اعتبار شرطا نفي اشتراطها بان يكون امرا خارقا
للعادة لاستلزامه اياه لزوما بينا فلا وجه لعد كل منهما شرطا على حدة كما
فعله ذلك الفاضل ومن حذا حذوه وانما قلنا اعني معارضة مدعي النبوة
اذ لا معنى لرجوع الضمير الى الامر الخارق لعدم انتظام التقسيم المنفي ومنه ظاهر
وان خفي على الفاضل المذكور حيث قال الثالث ان يتعذر معارضته يعني
معارضة المعجز على ما دل عليه سياق كلامه واما الثاني فمنه ان يكون ظاهرا على

وفق دعوى من تحدى به حتى يكون تصديقا من الله تعالى نازلا منزلة
التصديق القولي فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فاتى بخارق آخر كنتق الجبل
لم يدل على صدقه ومنه ان لا يكون مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا
الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد انكار المنكر وقوي اعتقاده
بكذبه والفاضل التفتازاني لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام في احدهما
بالكلام في الآخر فغلط حيث قال في شرحه للمقاصد وفي قيد الموافقة للدعوى
اي لا بد منه احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب
من تبعه العمى ومنه ان يكون ظاهرا على يده والمراد في ظهوره على يده ان
يكون لكسبه وارادته مدخل فيه فمثل طلوع الشمس على الوجه المعتاد فخارج
بهذا القيد فلا حاجة للاحتراز عنه الى قيد الخارق كما زعمه الشريف الفاضل
على ما تقدم بيانه قال صاحب المواقف وشرط قوم يعني في الامر المعجز ان لا يكون
مقدورا للنبي وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة ولا اختلاف
في انه حمل المقدور به على المقدور به كسبا لا خلقا لما قدمه من ان كونه فعل الله تعالى

خلقا

١٩٣ ٩١

قلنا حتى يتحقق التصديق المتعلق منه تعالى الشرايط فالشريف الفاضل
لم يصب في حمله المقدورية المذكورة على المقدورية قلنا حيث قال في شرحه
اى لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الهواء لم يكن نازلا منزلة
التصديق من الله تعالى اذح لا يطابق الشرح المشروح ثم انه لم يصب في زعم ان
الصعود والمشي المذكور مقدوران للصاعد والماشي قلنا ولك ان تقول
لعل من اخذ الشرط المذكور من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم
واما شرط تحقيقا لمعنى الدلالة على صدق مدعي النبوة لا تحقيقا لمعنى المعجز
فالرد الذي قصده صاحب المواقف مردود والتعليل الذي ذكره في صدد
الشرح لا الجرح للمص فتامل ومنها ان لا يكون متقدما على الدعوى لان التصديق
قبل الدعوى لا يعقل والمراد التقدم في الظهور حتى اذا ظهر عقيب الدعوى يحصل
الدلالة على الصدق وان احتمل ان يكون خلقه قبل الدعوى فان هذا الاحتمال
لا يقدح في العلم بوقوعه فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر من
ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي

وليس المراد من الاحتمال في عبارة المص
الذي ذكره في صدد شرح هذا
بل امر اخر بينه في الحاشية
منه

وصاحب المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى فقال ان
ان المعجز في المثال المذكور اخباره عن الغيب ولم يدر ان الصالح لان يكون معجزا
الاخبار عن الغيب عن الثقلين واما الغيب عنا لا عن الجن فالاخبار عنه لا يصلح
معجزا لاحتمال ان يكون باعلام الجن ثم ان الاحتمال المذكور قائم في الاخبار
ايضا وهذا ما ذكره بقوله واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي بناء
على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله الا انه لم يصب في زعم انه بناء على
ما ذكره لان تحقق المعجز في المثال المذكور اول المسئلة فان من شرط القطع بعدم
الخلق قبل الدعوى يلزم ان يقول لا يتحقق المعجز في الصورة المذكورة وبما
قررناه تبين ان وجه اشتراط ما ذكره من الاحتمال ما اشرنا اليه آنفا لا ما سبق
الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرحه فيكون متعذرا على الدعوى مع كونه
معجزا من توقف الايراد على تحقق الاعجاز فيها فتدبر وانه الهادي الى الرشاد
قال صاحب المواقف فان قيل فما تقولون في كلام عيسى عم في المهد وتساقط
الرطب الجني من النخلة اليابسة اراد الاستفسار عن ذينك الخارقين والانكشاف

عن صيغة الحال فيها على موجب الاشتراط المذكور ولهذا اتى باداة التفريع
في صدر كلامه لا النقض والابطال كما يسبق الى وهم الشريف الفاضل حيث
قال في شرحه ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال
كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام واليه الاشارة بقوله فانهم يؤولون
او ينفون منها شيئا وسواء تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة على مريم عليها نطق
به نص القرآن لا على عيسى عم ثم قال في جواب ما ذكر قلنا تلك الخوارق
كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة
الاولياء وقد قال القاضي ان عيسى عم كان نبيا في صباه لقوله تعالى وجعلني
نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من
كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة حتى بلغ اوانه
ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرايطها واما قوله وجعلني
نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين يعني في العلم
عن القبول والاهلية بالعقل يعني القول المحكي عن عيسى عم انه تعالى جعلني اهلا مستعدا

للنبوة وانا في المهد معنى قوله عليه السلام كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم
عليه السلام وهذا الاستعداد كان لروحه الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف
هذا هو الوجه لا ما ذكره الشارح الفاضل بقوله في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل
بلفظ الماضي فانه وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم لانه بمعزل عن المقصود من الكلام
المناسب للمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا شيء وهو ان عيسى عليه السلام
تكلم بعد الكلمة المذكورة بكلمات على ما نطق به نص القرآن حيث قال تعالى حكاية
عنه قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني
بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام
علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا فلا وجه لقول صاحب المواقف
مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة تنبيه شفقة اليها اللهم الا ان يكون مراده في الكلمة
مجموع تلك الخطبة واما التأخر عنه اي تأخر ظهور المعجز عن الدعوى فان كان بزمان
يسير يعتاد مثله فجائز بلا خلاف فيه دفع وجه دلالته وان كان بزمان كثير مثل ان
يقول معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان فجائز ايضا بلا خلاف فيه دون وجود دلالته

تأخر

فانهم اختلفوا فيه فقيل اخبار عن الغيب قبل وقوعه فيكون اصل المعجز
وان كان ظهوره بعد متأخرا وقيل كونه فيكون اصل المعجز ايضا متأخرا وهذا
هو الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام واما على اعتبار صدور المعجز دون ظهوره
كما وقع في المواقف فيرد عليه انه بعد ما فرض تأخر صدوره بزمان كثير عن الدعوى
لا يبقى مساغ لان يقال هو اخبار عن الغيب فيكون المعجز مقارنا ومنه ان يكون فعلا
لله تعالى او ما يقوم مقامه من المنع وهذا لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس
من قبله قال الآمدي في ابكار الافكار فان قيل شرط المعجز يجب ان يكون خاصا
بالمعجزة غير عام لها ولغيرها واذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت
معجزة او لم تكن فلا معنى لعد ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه
عن ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه فلا يمتنع اخذ عموم الفعل
شرطا في المعجزة ان كان شرطا بمعنى كونه مميزا عن غيرها وحده ولكن ليس كذلك بل ذلك شرط
بمعنى توقف المعجزة عليه وتميزها عن غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط واما بيان وجه دلالتها
على صدق من يدعي النبوة اعني دلالة المعجزة وهي الخارق المقرون بالشرائط المذكورة

فنقول انها عادية قد جرى عادة الله تعالى بخلق العلم بالصدق عقيب
ظهورها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم
انتفاؤه عادة كسائر العاديات وهذا البيان صريح في ان عدم كون دلالتها
عقلية لتجويز العقل ظهورها على يد الكاذب لا لوقوع تخلف الصدق عنها في الكاذب
كما توهمه الشريف الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف فلا يكون دلالته عقلية
لتخلف الصدق منه في الكاذب والفرق بين المعنيين وعدم استلزام الاول
للثاني واضح وانما قلنا اعني دلالة المعجزة الخ مع ظهور المراد من سياق الكلام
لانه مزلة الاقدام ومضلة الافهام حتى زل فيه قدم من له كعب عال في التحقيق
ويد طولى في التدقيق اعني الشريف الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف وبعده
الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه
واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها
ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار
السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تقرم الدنيا وقيام الساعة

ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء آخر عمرو لانه
على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي عم فيدور
بل هي دلالة عادية الى هنا كلامه فان مساق كلامه على الدخول غير اعتبار
الشرايط المذكورة في المعجزة او العقول غير ان الكلام فيها لا في مطلق الخارق للعادة
ثم ان الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية ان تكون الدلالة السمعية قسما آخر غير الدلالة
العقلية والدلالة العادية وهو مما لا ينبغي ان يذهب اليه وهم عاقل فضلا
عن مثل ذلك الفاضل وقال صاحب المواقف في بيان ما قدمناه من الدلالة
العادية لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني
وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه
قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من
الكاذب وقال الشريف الفاضل في شرحه مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول
قدرته تعالى للممكنات باسرها ولا يخفى ما في تعليله من القصور اذ لا يلزم من شمول
قدرته تعالى للممكنات باسرها ان يكون صدوره عنه تعالى ممكنا لجواز ان لا يكون المقدور

صدوره في الممكنات فان امكان المطلق لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد
فانه ممكن مطلقا وليس بممكن مقيدا بالمقارنة لعدم علته وقد عرفت ان
المفروض صدور الخارق المقرون بدعوى النبوة والظهور على يد المدعي
لا مطلق الخارق قالت المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور له تعالى لعموم
قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لما فيه من دلالة الصدق وهو اضلال قبيح من
الله تعالى فيمتنع صدوره عنه تعالى كسائر القبائح وفي تعليلهم ايضا قصور
وقد نبهت فيما تقدم على وجهه فتذكر وقال الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق المعجزة
على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها دلالة على الصدق قطعا فيلزم صدق
الكاذب معه وصاحب المواقف انه ههنا تردد بقبح حيث قال بعد القطع بدلالتها
قطعا على الصدق فان دل المعجز بعد الخلوق على يد الكاذب على الصدق لكان
الكاذب صادقا والا انفك المعجز عما يلزمه وانما قلنا انه تردد بقبح اذ لا احتمال للشق الثاني
بعد القطع بدلالتها على الصدق قطعا وقال القاضي اقترن ظهور المعجزة بالصدق
ليس لا زما لزوما عقليا بل هو احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها في مجرى العادي

جاز اهلاء

جاز اظهار المعجز من اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب
اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز وكانه
تغافل عن ان المعجز ليس مطلق الخارق بل خارق قصد به تصديق الله تعالى
ومن ظهر على يده في دعواه فمن وقف على الخارق المجرد عرف ان الخارق لا يكون
معجزا الا اذا ذكر لا بد له في اعتقاد الصدق فعدم الاعتقاد لانعدام احد الامرين
المذكورين وليس في انعدام واحد منهما خرق عادة فليس اظهار المعجز في اعتقاد
الصدق من قبيل الخوارق كما توهمه القائل المذكور واذ قد عرفت ان مدار دلالة
المعجزة على صدق من يدعي النبوة على انها تصديق فعلي من الله تعالى جار مجرى التصديق
القولي فقد وقفت على ان من انكر احاطة علمه تعالى بالحوادث الجزئية او قدرته بمعنى
صحة الفعل والترك فقد انكر دلالتها على صدق من يدعي النبوة سواء اعترف بانكاره
لها كالفلاسفة او لم يعترف كالمتفلسفين من المنتمين الى ملة الاسلام ومنهم الفارابي
وابن سينا اعلم انه قد تلخص مما قررناه فيما تقدم ان المعجزة امر يظهر على يد مدعي
النبوة على وجه يعجز المنكرين عن المعارضة سواء كان ذلك الامر ثبوتيا كالتلبس بمعتاد

او نفي ما هو مستند على ما نص عليه صاحب التجريد حيث قال وطريق معرفة
صدقه يعني صدق النبي عليه السلام في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو
ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

قوله مع خرق العادة اه متعلق على قوله ظهور
المعجزة فمطابقة الدعوى معتبرة في طريقة معرفة
صدق مدعي النبوة في حد المعجزة كما توهم
بعض الناظرين في هذا المقام الغافل
عن الوصول الى المرام فاعترض
على ذلك الكلام بانه يخرج الارهاص
والمعجز الكاذب وهما عند
المعرف من المعجز
نعم قوله مع خرق العادة مستدرك
مستدركا كان بما ذكرنا او بما
ذكره المعترض كما لا
يخفى تمت
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه بعد الله الصراط
المستقيم اما بعد فهذه رسالة رتبتها في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن سائر
الاساليب المعتبرة عند ارباب البلاغة واصحاب البراعة فنقول ومن الله التوفيق
والاسلوب الحكيم مرجعه الى العدول في الجواب عن موجب الخطاب لحكمة شريفة
يقتضيها المقام او نكتة لطيفة يرتضيها ذوو الافهام سواء كان ذلك العدول
لصرف الكلام عن مراد المتكلم الى معنى آخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب القبعثرى
للحجاج او بدونه كما وقع في جواب السائلين عن حال الهلال تفصيل المسائل
الاول ان الحجاج قال للقبعثرى متوعدا له بالقيد لاحملنك على الادهم وقال
القبعثرى في جوابه مثل الامير حمل على الادهم اي على الفرس الذي اسودت ورقته
حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السواد والاشهب اي الفرس الذي
غلب بياضه على سواده من الشهبة وهي البياض الذي غلب على السواد فابرزه

عنده في معرض الوعد واراه بالطف وجه ان من كان على صفته في السلطان
وبسطة اليد فجدير ان يصفد لا ان يصفد ثم قال الحجاج ان المراد بالادهم وهو
الحديد وقال القبعثري لان يكون حديدا خير من ان يكون بليدا فصرف الحديد الى
غير مراده. وفي الموضعين عدل في الجواب عن موجب الخطاب ومقتضاه و
تفصيل المثال الثاني ان معاذ بن الجبل وثعلبة بن غنم قالا يا رسول الله ما بال الهلال
يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يكون كما بدا
ولا يكون على حالة واحدة فنزلت يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس
والحج الاهلة جمع هلال وهو اذا كان لليلة او لليلتين وقيل هو هلال الى ثلث
ثم يسمى قمرا وقيل سمي هلالا لانه يبدو ضوءه بسواد الليل وذلك لا يكون الا في الليلة
الاولى وقال الاصمعي سمي هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطه دقيقة وانما سمي به لان
الناس يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه اهل بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية
ومنه استهلال الصبي والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء كان المقدار بعد
له الشيء وقد شاع في معنى العلم ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسيرها مواقيت معالم

وقال

١٩٩

وقال في موضع والميقات ما وقت به الشيء اي حد ومنه مواقيت الاحرام وهي الحدود
التي لا يتجاوزها من يريد دخول مكة الا محرما انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان
المعنى المذكور للميقات نسبة المعنيين الذين ذكرهما الجوهري حيث قال في الصحاح
والميقات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك المعنوي
لا بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم من قول الجوهري وبما قررناه تبين ان من قال
في تفسير الاية المذكورة والمواقيت جمع ميقات من الوقت لم يصب واراد بقوله
للناس ما يتعلق به من امور المعاش ومصالحهم وبالحج ما يتعلق به من فرائض
العبادات ولكن خص بالذكر لعظمها اثرا فان الحج يراعى في ادائه وقضائه الوقت
المعلوم بخلاف سائر العبادات التي لا يعتبر في قضائها وقت معين لكان السؤال
عن السبب العادي في اختلاف القمر في زيادة النور ونقصانه واجيب ببيان الحكمة
في هذا الاختلاف للتنبيه على ان المناسب بحال السائل ان يسأل عن ذلك لا عن السبب
العادي لانه ليس مما يطلع عليه بسهولة لابتنائه على معرفة مسائل من دقائق
علم الهيئة وانما قلنا كان السؤال عن السبب العادي لان السائل في كبار الصحابة وعلمائهم

قاله [illegible] عن القاضي مد

فلا يناسبه القول بما فسر غير الله تعالى في الكتاب ومن هنا تبين ان من قال في شرح
المفتاح ان المص حمله على انهم سألوا عن السبب الفاعلي للتشكلات النورية في الهلال
كما افصح في الاسناد حيث كان كلام المص ظاهرا في تعيين ان السؤال عن السبب الفاعلي
لم يصب في المسند فان قلت كان السؤال عن حال الهلال لا عن الاهلة فلم قيل
يسألونك عن الاهلة قلت لما كان السؤال عن الاحوال المختلفة له لا عن الحال
المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة او مجازا
باعتبار ما كان او ما يؤول اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اي على ان السؤال
كان عن الاحوال المختلفة لا عن حالة مستمرة ثم ان تفسير الاية المذكورة على وجه يكون
من اسلوب الحكيم على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ القاضي حيث قال في تفسير
قوله تعالى قل هي مواقيت جواب بحمل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب من ابواب
علم المعاني معتبر وموعظة فيها تذكرة ومختار صاحب الكشاف وبه اخذ الفاضل ان
ان السؤال عن الحكمة من نقصان الاهلة وتمامها فعلى هذا لا عدول في الجواب
عن الظاهر ولا من الاسلوب المذكور والمتبادر من قول السائل ما بال الهلال

اما سوال الاول فقابل ولابد ذهب عليك ان في كل واحد من المثالين تلقي المخاطب
بغير ما يترقب وفي الثاني منهما خاصة تلقي السائل بغير ما يتطلب فلا وجه لما فعله صاحب
المفتاح من تخصيص الثاني بالتسمية حيث قال وهو يعني الاسلوب الحكيم تلقي المخاطب
بغير ما يترقب كما قال اتت تشتكي عندي مزاولة القرى — وقد رأت الضيفان ينحون منزلي
فقلت كأني ما سمعت كلامها — هم الضيف جدي في قراهم وعجلي — او السائل
بغير ما يتطلب كما قال تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ومن امثلته
قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين و
اليتامى والمساكين وابن السبيل وذلك انهم سألوا عن المنفق فاجيبوا ببيان
المصارف ومن قال سألوا عن بيان ما ينفقون لم يصب لان المسئول عنه نفس المنفق
لا بيانه نعم هو ايضا يصلح متعلقا للسؤال لكن للسؤال بمعنى الالتماس وهو يتعدى
بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب السؤال التنبيه على ان الاهم للسائل
من بيان النفقة والمصرف بيان المصرف فكان حقه ان يسأل عنه لانها اذا انفقت
لا يعتد بها الا ان يقع موقعها كما قال الشاعر ان الصنيعة لا تكون صنيعة حتى يصاب

سعد الدين في المطول

بما طريت المضيع وافول المراد من الخير المال الحلال ففيه اشارة الى ان الحرام
لا يصلح الانفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب العقاب وان كان فيه منفعة
للفقير المستحق للانفاق قال الامام الراغب في تفسير قوله تعالى من خير اي من مال
فسمى المال خيرا ههنا تنبيها على ان الذي يجوز انفاقه هو الحلال الذي يتناوله الخير
كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية وهي قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف من فسر الخير ههنا بالمال مطلقا
او بالمال الكثير فقد اخل بنكتة التنبيه على ان الوصية المشروعة في المال الطيب دون الخبيث
والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه ويأثم بشي اوصى به فان قلت اليس وصف
الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روي عن علي رض ان مولى له اراد ان يوصي
وله سبعمائة فمنعه وقال الله تعالى ان ترك خيرا والخير المال الكثير وما روي عن عائشة رض
ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعمائة دينار فقالت ما ارى فيه فضلا
قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا باعث فيما روي عنهما لصرف الخير
عن وصف الطيب الا وصف الكثرة وفي التقييد بقوله بالمعروف نوع تأييد للتنكير

المذكور

المذكور في الدلالة على ما ذكر فتدبر ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول لا بد من تعليل
انه باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور الجواب عن المسؤل عنه لا تبدال
في لا عدول عن موجب السؤال في الجواب او لا يكون من هذا الباب الا انا نقول موجب
السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسؤل عنه فيكون ذلك البيان صريحا
وبيان غيره مما يناسب المقام ان وقع قصدا يكون ضمنا ولما كان الحال في الجواب
المذكور على عكس هذا تحقق العدول عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سؤال
السائل منزلة سؤال غير سؤاله كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال تنزيل سؤال السائل
منزلة سؤال غير سؤاله لتوخي التنبيه بألطف وجه على تعديه عن موضع سؤال هو أليق
بحاله ان يسأل عنه او اهم له اذا تأمل فان ذلك في النوع الآخر من العدول وهو
بان يسكت المجيب عن بيان المسؤل عنه بالكلية ويأتي بدله ببيان غيره كما في المثال
السابق والنكتة المذكورة مشتركة بين نوعي العدول روي عن ابن عباس ام
انه جاء عمرو بن الجموح وهو شيخ هم وله مال عظيم فاراد ان ينفق فقال ماذا ننفق
من اموالنا واين نضعها فنزلت وهذا السبب في نزول الآية المذكورة مذكور

في عامه التعاسير فاسبق الى فهم صاحب المفتاح من وسم التعدي من تعدي
الوهم وما يشبه هذا الاسلوب اي الاسلوب الحكيم وليس منه حمل اللفظ الواقع
في كلام المخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كما اخبر
عنه الشاعر بقوله قلت ثقلت اذ اتيت مرارا قال ثقلت كاهلي في ذلك انه
اراد بلفظ ثقلت معنى حملتك المؤنة والابرام بالاتيان مرة بعد اخرى
وقد حمله على تثقيل عاتقه بالمنن والنعم وبعده قلت طولت قال لا بل تطولت
وابرمت قال حبل ودادي وهو ايضا من قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت
معنى المللت وقد حمله على الاحكام قوله طولت اي طولت الاقامة والاتيان
والتطول التفضل والاحسان اما الاشتباه ما ذكره الاسلوب الحكيم فلانه
لا فرق بينه وبين حمل القبعثري لفظي الادهم والحديد المذكورين في
كلام الحجاج على خلاف مراده واما انه ليس
منه فلفقد ما هو المعتبر في الاسلوب
الحكيم من تلقي المخاطب بغير

اي نهضت فوق ما نهضت

بانه

ما يترتب بل صرفه الى معنى يترتب في امثال ذلك المقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام ولذلك اي ولعدم خروج
الكلام بالحمل المذكور عن مقتضى ظاهر
الحال لم يعد مثل ذلك الحمل من
لطايف المعاني كما عد باقي
الاسلوب الحكيم منها
بل عد من المحسنات
البديعية تمت
الرسالة في الاسلوب
الحكيم بعون
الله الملك
العليم الحكيم
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اما بعد فهذه رسالة رتبتها في تحقيق معنى النظم
والصياغة عند ارباب البلاغة واصحاب البراعة فنقول ومن الله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق اعلم ان اساس البلاغة وقاعدة الفصاحة نظم الكلام لا بمعنى
ضم بعضها الى بعض كيف جاء واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب المعاني
في النفس فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ولهذا
كان عند ارباب هذه الصناعة نظير النسج والوشي والصياغة وما اشبه
ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث
وضع علة تقتضي كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح واذ تحقق
هذا فاعلم ان نظم اجزاء الكلام مع قطع النظر عن الدلالة بمعانيها الوضعية
على معان اخر ضرب من التصوير فيستعار له الصياغة بدون اعتبار ما في
المعنى من الاتساع والتجوز على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في دلايل الاعجاز واعلم ان مثل

[illegible]

ان مثل واضح

واضع الكلام مثل من يأخذ قطعا من الذهب او الفضة فيذيب بعضها في بعض
حتى يصير قطعة واحدة وذلك انك اذا قلت ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا
تأديبا له فان السامع يحصل من مجموع الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة
معان كما يتوهمه الناس وهو اثباتك زيدا فاعلا ضربا لعمرو في وقت كذا
وعلى صفة كذا ولغرض كذا ولهذا المعنى نقول انه كلام واحد واذ قد عرفت
هذا فبيت بشار اذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم ورأيته
قد وضع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسرا من الذهب
فيذيبها ثم يصبها في قالب ويخرجها لك سوارا او حليا وانت اذا حاولت
قطع بعض الفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار وذلك
انه لم يرد ان يشبه النقع بالليل على حدة والاسياف بالكواكب على حدة
ولكنه اراد ان يشبه النقع والاسياف تجول فيه بالليل في حال ما تنكدر الكواكب
وتتهاوى فيه فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى آخره كلام
كلام واحد الى هنا كلامه والبيت هذا كان مثار النقع فوق رؤوسنا واسيافنا

لبل تهاوى كواكبه ومراد صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال مثلا ما يسبق
الى فهمك من تركيب ان زيدا منطلق اذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام
هذه الصياغة المستعارة للنظم ولذلك اضافها الى الكلام دون المعاني كما
اضافها اليها في موضع آخر كما على ما ننبه عليه باذن الله تعالى وقد يستعار الصياغة
لترتيب المعاني واحداث الصورة فيها كما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال
في كتابه الحكوم المذكور سابقا واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس
لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بابصارنا فلما رأينا البينونة بين آحاد الاجناس
تكون من جهة الصورة فكان تبين انسان من انسان وفرس من فرس
بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك وكذلك الامر في المصنوعات
فكان تبين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين
وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة
بان قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك وليس العبارة عن ذلك بالصورة
شيئا نحن ابتدأناه فينكره منكر بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكفيك قول

الجاحظ وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير انتهى كلامه وهذا المعنى من
الصياغة ايضا لا يتوقف على الاتساع والتجوز بل يتحقق بها تارة وبمجرد التصرف
في النظم اخرى صرح الشيخ بذلك حيث قال وجملة الامر ان صور المعاني لا يتغير بنقلها
من لفظ الى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز وحتى لا يراد من الالفاظ ظواهر
ما وضعت له في اللغة ولكن يشار بمعانيها الى معان اخر واعلم ان هذا كذلك
ما دام النظم واحدا فاما اذا تغير النظم فلا بد حينئذ من ان تتغير صورة المعنى على ما مضى
من البيان في مسائل التقديم والتاخير الى هنا كلامه الا انه في الغالب يكون
بنوع من الاتساع والتجوز ولذلك قال الجاحظ وانما الشعر صياغة ولم يقل
وانما الكلام صياغة فان الشعر كالعلم لما اتسع فيه وتجوز من الكلام والاخذ
النعم كما فعله الشيخ حيث قال ومعلوم ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة وان
سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالذهب
والفضة يصاغ منهما خاتم او سوار انتهى ومراد صاحب المفتاح من الصياغة
حيث قال واذ تحققت ان علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة

صياغات المعاني هذه الصياغة المستعارة لتصوير المعني ولذلك اضافها اليه كان
مراد الجاحظ ايضا هي علي ما نبه عليه الشيخ فيما نقلناه عنه سابقا واذ قد وقفت
علي ان مراد الجاحظ من التصوير الذي عبّر عنه بالصياغة تصوير المعاني بترتيبها
الذهني لا تصوير الالفاظ بتركيبها الخارجي فقد عرفت ان من قال في شرح
القول المنقول عن صاحب المفتاح او لا شبهة تاليف الكلام بترتيب كلماته متناسبة
الدلالات علي حسب الاغراض المقصودة منه بصياغة الحلي ومنه قول الجاحظ
ان الشعر صياغة وضرب من التصوير لم يصب في قوله ومنه قول الجاحظ واذا تحققت
ان الصياغة المستعملة في عرفهم هل هذه الصياغة تستعمل تارة لما في نظم
الكلام وتاليفه من احداث الهيئة واخرى لما في معني الكلام وترتيبه من احداث
الصورة فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعني الاول فان علم المعاني
مستقل في بيان ما يتعلق بها وكذا الحال في الصياغة بالمعني الثاني ان لم يكن
فيه تاثير للتوسع والتجوز وان كان فيها تاثير لهما فلعلم البيان فيها شركة مع علم
المعاني والحظ الوافر للثاني ضرورة ان الاول منه بمنزلة الغصن من الدوحة

وقد قررنا

وقد فرغنا عن تحقيق هذا في بعض تعليقاتنا وبهذا التفصيل تبين فساد
ما قيل في شرح القول المنقول عن صاحب المفتاح ثانيا اي علمت حقيقة ان علم
المعاني هو معرفة خواص تراكيب الكلام وان علم البيان معرفة صياغات
المعاني اي تصويراتها بالصور المختلفة وايرادها بالطرق المتفاوتة على ما قال
الى خطان الشيخ صياغة وضرب من التصوير حيث بناه على اختصاص معرفة
الصياغة بالمعنى الثاني بعلم البيان نعم هنا شي لا بد من التنبيه عليه وهو ان المعاني
المعتبرة بعد ازاء هذه الصياغة ثلثة انواع الاول معاني النحو التي كان النظم
الذي هو الاصل فيها عبارة عن توخي تلك المعاني على ما صرح به الشيخ في مواضع
من دلايل الاعجاز منها قوله اذا كان لا يكون النظم شيئا غير توخي معاني النحو واحكامه
فيما بين الكلم كان من اعجب العجب ان يزعم زاعم انه يطلب المزية في النظم ثم لا يطلبها
في معاني النحو واحكامه انتهى ولذلك اي ولكون المعتبر في النظم هذه المعاني دون
خصوصيات الالفاظ قد يتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم وقد يتغير النظم ولا تغير
في الالفاظ اما الاول فظاهر من اشتراك الكلامين كقولك جاء زيد وذهب عمرو

ما قال السعد الدين وقال الى ... الشريف

في نظم مخصوص واما الثاني فلانك اذا جعلت المبتدا خبرا والخبر مبتدا في نحو قولك
الذي جاء زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا جعلت الصفة حالا او بالعكس
والخبر مبتدا في نحو قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والمراد من المعاني المذكورة في اول
الرسالة هذا النوع دل على ذلك قول الشيخ ومعلوم علم الضرورة ان لن يتصور
ان يكون للفظة تعلق بلفظة اخرى من غير ان يعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك
ويراعى هناك امر يصل احدهما بالاخرى كمراعاة كون نبك جوابا للامر في قوله
قفا نبك والثاني من الانواع المذكورة المعاني الوضعية المعبر عنها في عرفهم بالمعاني
الاول والثالث منها المعاني المقصودة في المقام والاغراض التي يسبق لاجلها
الكلام المعبر عنها بالمعاني الثواني قال الشيخ بعد التفصيل المشبع في الفرق بين هذين
النوعين واذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي ان تقول المعنى ومعنى
المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى
ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر كالذي فسرت لك ثم قال
بعد التمثيل والتوضيح فالمعاني الاول المفهومة من انفس الالفاظ هي المعارض والوشي

والحلي

٢٠٦
١٠٣

والحلي والشيات . والمعاني الثواني التي يومأ اليها بتلك المعاني هي التي تكتسي تلك المعارض
وتزين بذلك الوشي والحلي انتهى كلامه وههنا نكتة وهي ان الوشي من الثياب
يكون وشيا كان على اللابس او كان قد خلع وترك غير ملبوس وكذلك الحلي يكون
حليا تحليها وان لم تلبس وهذه المعاني التي دلوا بها على معان ثوان يكون وشيا
وحليا ما دامت لباسا لتلك المعاني فاذا خلعت عنها ونظر اليها منفردة عنها
لم يكن وشيا ولا حليا فلو قلت فصلان فلان مهزولة وانت لا تكني بذلك عن
عزه واتهامها للضيافة لم يكن من معنى الوشي والحلي في شي وبهذا التفصيل
تبين ان مرادهم من المعاني التي يضيفون اليها عبارة الصياغة المعاني الاولى
وقد نبهت فيما سبق على ان صياغتها على ضربين احدهما ما يكون بالتصرف في النظم
بلا اتساع وتجوز في الكلام والاخر ما يكون بنحو من الاتساع فيه مع قطع النظر عن
حال النظم فان قلت هل يختلف دلالة المعاني الاول في كلام مخصوص مركب
من مواد معينة على المعاني الثواني بلا اتساع وتجوز فيه لا من جهة المادة ولا
من جهة الهيئة قلت نعم اذا تغير النظم والمواد على حالها على ما نقلنا عن الشيخ ان فما

تقدم فان قلت هذا يتغير صورة الكلام الحاصلة بحسب النظم قلت بلى الا
ان هذا التغير لا يؤثر في الدلالة ولا يخرجها عن هذا الوضع الى هذا العقل فان قلت
هل يحصل بمجرد تغير النظم اختلاف في كيفية دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني
قلت نعم الا ترى ان يسبني في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني حال كونه صفة اللفظ
دلالة على المعنى المقصود وهو التمدح بالوقار منه حال كونه حالا ولقد افصح عنه
من قال المرجح للوصفية على الحالية ان جعله وصفا اي على اللئيم عادته المستمر
يسبني ابعد في المعنى وادل على الوقار انتهى ومن ههنا انكشف لك سر وهو ان
الاختلاف في كيفية الدلالة غير منحصر في طريق المجاز والكناية كما توهم صاحب المفتاح
حيث قال انصباب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية بناء على ما فهم
من ان التفاوت في الدلالة انما يمكن بالدلالات العقلية وذلك بالطريقين
المذكورين لان قوله يسبني في الوجهين المذكورين على حقيقته
والتفاوت المذكور في الدلالة مرجعه الى المعنى النحوي لا الى
المعنى اللغوي فافهم هذا السر الدقيق فانه بالحفظ
حقيق تم

بلغ

٢٠٦
١٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبناها في تحقيق الخواص
والمزايا وبيان الفرق بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين في كتب البلاغة حتى زعم
بعض من حسن الظن بشانهم انهما مترادفان فنقول قال صاحب المفتاح سعد الدين
البلاغة هي بلوغ المتكلم في تادية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص
التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها وهذا
القول منه صريح في اخراج اللطايف البيانية من المعاني المجازية والكنائية
عن جنس الخواص فمن قال في شرح كلامه وبيان مرامه عند تعريف علم السيد الشريف
المعاني ان الخواص هي المعاني المغايرة لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتي يفيدها
التراكيب لا بمجرد الوضع سواء افادتها بعض مفرداتها او هيئاتها التركيبية
ولا شك ان المعاني المجازية والمكني عنها داخلة فيها فالبحث عن افادة التراكيب
للخواص سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من مستتبعاتها وطفيلية

علم المعاني ولذلك ذكرت فيه معان مجازية ومكني عنها فقد شرح الكلام على
وجه لا يرتضيه صاحبه وذكر المعاني المجازية والكنائية في علم المعاني ليس
لانها من الخواص بل لقيام الحاجة الى بيانها في تحقيق خواص بعض التراكيب
كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء والانشاء المستعمل في معنى الخبر
مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي يترتب عليها تلك الخواص
واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل معاني خصوصية
والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازي
له ويلزمه الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا
الحال في ساير المتولدات فان قلت هل في عرفهم للطايف البيانية عبارة جامعة
كعبارة الخاصية الجامعة للطايف علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية
قال الشيخ في دلايل الاعجاز اعلم ان سبيلك اولا ان تعلم ان ليست المزية التي تثبتها
لهذه الاجناس على الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة التي تدعي لها في انفس
المعاني التي يقصد المتكلم اليها بخبره ولكنها في طريق اثباته لها وتقريره اياها

تفسير هذا ان ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية ابلغ من التصريح انك لما كنيت
عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى انك زدت في اثباته فجعلته ابلغ وآكد وا
شد فليست المزية في قولهم جم الرماد انه دل على قرى اكثر بل انك اثبت
له القرى الكثير من وجه هو ابلغ واوجبته ايجابا هو اشد وادعيته دعوى
انت بها انطق وبصحتها اوثق وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك
رايت اسدا على قولك رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجرأته
انك قد افدت بالاول زيادة في مساواته الاسد بل ان افدت تاكيدا
وتشديدا وقوة في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها فليس تاثير الاستعارة
اذا في ذات المعنى وحقيقته بل في ايجابه والحكم به وهكذا قياس التمثيل
ترى المزية ابدا في ذلك تقع في طريق اثبات المعنى دون المعنى نفسه الى هنا
كلامه ومن بيانه تبين ان عدم الفرق بين الخواص والمزايا من قصور
التتبع لكلمات الشيخ في هذا الفن ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية في
النظم باعتبار كونها منشأ لحدوث صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلالتها

على خاصية يقتضيها ذلك المقام كخصوصية النظم في الجملة الاسمية فانها افادت
صورة في معنى الكلام هي كونه مؤكدا او دلت تلك الصورة على خاصية
اي رد الانكار يقتضيها مقام كان المخاطب فيه مع منكر وصارت الخصوصية
المذكورة بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن اطلاق
المزية على هذا المعنى حيث قال في دلائل الاعجاز ولكن ان تعلموا مكان المزية
في الكلام وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا كالنص على الشيء وتعيين وتكشفوا عن
وبيان ولا يكفي ان تقولوا انه خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة ونسق
الكلام بعضها على بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا لها امثلة
وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم
به وجه دقة الصنعة او يعمله بين يديك حتى ترى عيانا كيف تذهب تلك
الخيوط وتجيء وماذا يذهب منه طولا وماذا يذهب منها عرضا وبم يبدا
وبم يثني وبم يثلث وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تقرف البدما تعلم
منه مكان الحذق وموضع الاستاذية الى سناكلام وقد تبين منه ان الشيخ

انما اطلق

انما اطلق المزية على ما في النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو الظاهر
من كلام من قال والشيخ يطلق على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس
ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذوها اسم النظم والصور والخواص و
المزايا والكيفيات ونحو ذلك انتهى ثم انه تبين من الطايفتين المنقولين عن
الشيخ ان حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة خصوصية لها فضل على
ساير الخصوصيات من جنس سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني
النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي تتنوع
الى نوعين احدهما ما هو في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيهما
ما هو في الدلالة حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين
الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب
فتترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك
الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الاول
على المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاحوال

المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية واعلم ان هذا النوع
من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام لابد لصاحب علم المعاني
من معرفته فالخواص المذكورة في حده حقها ان تشمله ولهذا ابى شمول
علم المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان بمعرفة كيفية
حصول النوع الثاني منهما لان منزلته من علم المعاني منزلة الشعبة من الاصل في البلاد لوف
كان بمعزل عن الوقوف على هذا التفصيل توهم ان انفس المعاني المجازية
والكنائية من الخواص وزعم ان جهة اصالة علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدر
ان تلك المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص
في كل منهما ان يكون وراء المعاني التي استعمل الكلام فيها فان قلت فما حال التشبيه
وما بال من اخرجه عن حد البيان وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه على
نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد والاخر تشبيه المركب بالمركب وهذا
النوع من التشبيه داخل في حد البيان لان المراد منه تشبيه الهيئة الحاصلة
من مجموع ما ذكر في جانب المشبه بالهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب

المشبه به

المشبه به ودلالة الكلام على تينك الهيئتين من قبيل دلالة الملزوم على اللازم
فلا جرم يدخل في حد البيان واما النوع الاول فلا يخلو من ان يكون اداة
التشبيه مذكورة اولا وعلى الاول لا يدخل في الحد المذكور لعدم الاختلاف
في طريق دلالته على المعنى المراد بزيادة الوضوح ونقصانه ومن وهم ان الاختلاف
المذكور يتحقق في طريق دلالته ايضا زاعما ان قولك وجهه كالبدر مثلا لا تريد
ما هو مفهومه وضعا بل تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد
وهم حيث لم يفرق بين معنى التشبيه والغرض منه فان ما ذكره هو الغرض
من التشبيه المذكور لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق في هذا المقام
يطلب في الرسالة التي رتبناها في التشبيه وتفصيل احواله وعلى الثاني ان كان
اداة التشبيه مقدرة فالحال فيه كالحال فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت
وان لم يكن مقدرة فهذا القسم من تشبيه المفرد بالمفرد كالنوع الثاني من مطلق
التشبيه داخل في حد البيان للعلة التي ذكرناها في دخول النوع المذكور
فيه فان قلت اليس تقدير الاداة لا بد منه كيلا يخرج الكلام عن حد التشبيه فان

قولك زيد اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد
عن معناه الاصلي الى معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع
فيكون القول المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم
سبق اليه فهم بعض من حسن الظن بشانه وانما قلنا انه وهم لان النقل
المذكور لا يخرج القول المزبور عن حده ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة
ان مبنى ذلك على علاقة المشابهة بين ما صدق مفهوم الاسد وما صدق مفهوم
الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا ومدار
التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة والعجب ان ذلك البعض مع اعترافه
بهذا حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فان قيل هذا المعنى المراد ليس
مشبها بالمعنى الموضوع له انما المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا
المعنى متفرع على تلك المشابهة فمن ثمه صح ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر
ان يكون مثل قولنا زيد اسد على تقدير ان يكون من الاسد مفهوم الرجل
الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القائلة اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا

سعد الدين [illegible]

بنقل لفظ الاسد عن معناه الاصلي في معرض المناقشة لجواز ان يكون من
قبيل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضعي ومع ذلك صح
حمله على رجل بنوع تجوز في طريق الحمل والاثبات وذلك البعض معترف
بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره في الحواشي التي علقها على الكشاف وقال
بعض الفضلاء وعلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر في انما هي اقبال وادبار
لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا ومن رام زيادة تحقيق في هذا المقام
وفضل تفصيل لذلك الكلام فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في بيان اقسام
المجاز واما من اخراج التشبيه عن حد البيان حيث قال واذ ظهر لك ان مرجع
علم البيان باتفاق الجمهور على ان انحصار علم البيان الى التعرض للمجاز
والكناية تمهيدا على زعم ان لاحظ للتشبيه اصلا من الاختلاف في طرق
الدلالة المعتبرة في علم البيان وقد ظهر لك ما قدمناه.
من التفصيل ان الامر ليس كما زعمه والعجب
انه يخرج التشبيه عن حد البيان ويجعله

من اركانه بحر و توقف الاستعارة عليه وانا درجها بافي الثلاثة على
ما افصح عنه المنقول في اول الرسالة فاذكر في
تهذيبها ولقد اصاب فيه فلما ذكر بان ملاك
التدرب في فنون السحر البياني
سوالمهارة فيه وان الاستعارة
من فروعه واما المفاتيح الثلاثة
بين موجب هذا الترجيح
ومقتضي ذلك الاضح
فوجه انه فاتها مذكور
فيها علمنا على
المفتاح الكواكب
تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

شربنا على ذكر الحبيب مدامة
سكرنا بها من قبل ان نخلق الكرم

الشان

الشرب محي بالحركات الثلث قال الجوهري شرب الماء وغيره شربا وشربا
وشربا وقرئ فشاربون شرب الهيم بالوجوه الثلثة وقال ابو عبيدة الشرب
بالفتح مصدر وبالخفض والضم اسمان من شربت الشرب وقال ابو علي
الشرب بالفتح جمع شارب كصاحب وصحب وبالكسر المشروب كالطحن
بمعنى المطحون وبالضم المصدر آثر صيغة نفس المتكلم مع الغير لما في الشرب
مع الاصحاب من اللذة ما ليس في الشرب وحده ولان في صيغة التوحيد
رائحة الترفع والتعزز وخاصية السكر التنزل والتذلل وعلى للمصاحبة
كما في قوله تعالى وآتى المال على حبه وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم ولها مزية على مع لافادتها التمكن دون مع والذكر والذكر ضد
النسيان يقال ذكرته بلساني وبقلبي وقولهم اجعله منك على ذكر وذكر
بمعنى ذكره الجوهري والمدام والمدامة الخمر وقيل سميت مدامة لمداومتها
في الدن وقيل لانهم يديمون شربها وقيل لانه يغلى عليها حتى تسكن لانه يقال
دام اذا سكن وثبت من شرح المعلقات والتاء لتأنيث اللفظ وان لم

وان لم يكن بحسبها صيغة تانيث كما في غرفة وقربة منها ايع المعاني السبعة

للهاء الواردة في كلام العرب على ما فصل في الصحاح ومن وهم ان استعمال

المدامة للحجبة الذاتية باعتبار ما في لفظي المدامة والذات من التانيث فقد وهم

لان تاء الذات قد انسلخ عنها الدلالة على التانيث واجري مجرى الاصلية ثم اطلق

على معنى النفس والحقيقة ولذلك قالوا في النسبة ذاتي باثباتها وجوزوا اطلاق

الذات على الله تعالى مع امتناع اطلاق علامة بوجود التاء وتنوين المدامة

للتنويع اي شربنا نوعا من الخمر غير متعارفة الناس سكرنا بكسر الكاف يقال

سكر يسكر سكرا بالتحريك مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالضم والحكم ايضا فيه

كان الظاهر ان يقال وسكرنا بها الا انه عدل الى الوصل بالفاء لانه اقوى وافصح

قال صاحب الكشاف اقوى الوصلين وابلغهما الكشف فيه وهو باب من

ابواب علم البيان يتكاثر محاسنه والجار والمجرور في من قبل فعل متعلق

بشربنا وتعلقه بسكرنا اولى لانه اقرب لفظا وارجح معنى اما الاول فظ واما

فلان تقدم السكر بها على خلق الكرم وهو شجر العنب يستلزم تقدم شربها عليه

جامي

بردن

بدون العكس قال صدر الفاضل سمي الكرم كرما لان الخمر المتخذة
منه يحث على السخاء والكرم ذكره ابن الانباري

لها البدر كاس وهي شمس يديرها
هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم

البدر معروف وسمي بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع كانه يعجلها المغيب
وقيل سمي بدرا لتمامه والكاس الزجاجة اذا كانت فيها خمر وتسمى الخمر نفسها
كاسا ذكره صاحب الكشاف في سورة الانسان فمن بدل الخمر بالشراب والزجاجة
بالاناء وقال الكاس اناء الشراب اذا كان فيه شراب ولا يسمى كاسا اذا لم يكن
فيه شراب فقد اتى بلفظ عام في كل من معنيي الخاص ووجه الشبه في تشبيه الكاس
بالبدر مركبا من الاستدارة والاستنارة والاشتمال للامر الصافي المعتبر فيه
فيه لان اشتمال البدر بالاشتمال على امر كدر والمراد من الشمس الجرم
وجملة يديرها هلال صفة لها والواو عاطفة وحملها على الحالية يفضي الى التقييد
تشبيه كاسها بالبدر بحال ادارة الساقي اياها ولا وجه اذ لا اختصاص للتشبيه

ومن وهم ان المراد من الشمس الضوء فقد وهم

المذكور بتلك الحال وكم خبرية مميزها محذوف اي كم موضع يبدو فيه نجم والقول
بان مميزها مرة من قلة التمييز لان المراد الاخبار عن تعدد ما يبدو ولا عن تعدد اوقات
بدوه فان الثاني لا يستلزم الاول ويبدو بلا همزة قال اهل اللغة بدا الشيء
يبدو بتشديد الواو كقعد قعودا اي ظهر والمراد من مزجها خلطها بالماء والخلط
الجمع بين اجزاء شيئين سواء كانا مائعين او غير مائعين فهو اعم من المزج ذكره
الراغب فمن فسر المزج بالخلط بغيره مطلقا لم يصب والنجم الكواكب فيه وفي
الهلال وهو معروف استعارة لم يخف تشبيه اصابع الساقي في الدقة والانحناء
والاستتار بالهلال وتعاشق الحبب المزدوج في صغر الحجم واستدارة الشكل والاشتعال
بالنجوم ومن لم يذكر الاستتار في وجه شبه الاول فقد قصر

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
ولولا سناها ما تصورها الوهم

الشذاء حدة ذكاء الرائحة ذكره الجوهري ومن فسره بالرائحة الطيبة لم يصب
في الموضعين في تجريدها عن قيد الحدة وفي تقييدها بالطيب والضمير الغائب

في المواضع

في المواضع الاربعة عايد الى الهداية والاهتداء مطاوع هدى ويقال
هداه للسبيل او الى السبيل والسبيل هداية وهدى ذكره العلامة الزمخشري
في اساس البلاغة وظاهره عدم الفرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف
ومنهم من فرق بينهما بان هداه لكذا والى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك
فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت ولمن لا يكون
فيصل واما ما قيل ان ما يتعدى بنفسه بمعنى الايصال الى المطلوب ولا يكون الا — سعد الدين
فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا وما يتعدى بالحرف
بمعنى الدلالة على ما يوصل اليه فيسند تارة الى القرآن يهدي للتي هي احسن
وتارة الى النبي عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم فليس بتام
لان المتعدي بنفسه جاء في القرآن كثيرا مسندا الى غير الله تعالى كقوله تعالى يا قوم اتبعوني
اهدكم سبيل الرشاد وقوله تعالى ما اهديكم الا سبيل الرشاد والحانة بالحاء
المهملة وهو الموضع الذي يباع فيه الخمر حانوتا كان او غيره قال الجوهري والحانات
المواضع التي يباع فيها الخمر والحانية الخمر منسوبة الى الحانة وهو حانوت الخمار فمن — جامي

قال ان الحان جمع حانة وان الحانة بيت الخمار فقد اخطاء مرتين مرة في زعمه
ان الحان جمع الحانة لما عرفت ان حانة اسم لحانوت الخمار والحان عام لهذا لغيره
ومرة في تفسيره حانة بيت الخمار وقد عرفت انه حانوته والسنا بالقصر ضوء
البرق وبالمد من الرفعة والمراد مهنا هو الاول لا يقال لا حاجة الى التعيين
لان المذكور معصور لضرورة الشعر لا فساد من جهة المعنى الا ان المتبادر
هو الاول فتامل اراد بالعصور الادراك وان اسنده الى الوهم وهو قوة
تدرك المعاني الجزئية تنبيها على انها معنى متصور لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها
وسيأتي التصريح بذلك في قوله صفاء ولطف ولا هوا

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة
كان خفاها في صدور النهى كتم

من للبيان والضمير للمدامة والدهر الزمان اي لم يبق الزمان شيئا منها واسناد
الافناء والابقاء الى الدهر على التجوز الشايع وقد حكي عن ابي زيد وابي عبيدة
ويونس ان الدهر والزمان والحين يقع على المحدود وغير المحدود وعلى عمر الدنيا

من اوله

من اوله الى آخره. وقال الخليل الدهر الابد الممدود وكذا في شرح الحماسة وغير
بمعنى سوى والجمع اغيار وهي كلمة يوصف بها ويستثنى فان وصفت بها اتبعتها
اعراب ما قبلها وان استثنيت اعربتها الاعراب الذي يجب للاسم الواقع بعد
الا وذلك ان اصل غير صفة والاستثناء عارض والحاشية بقية الروح
في المريض ولكان حرف التشبيه والخفاء من خفي البرق يخفي خفوا وخفيا
اذا لمع لمعا ضعيفا معترضا في نواحي الغيم فان لمع خفيفا ثم سكن وليس له اعتراض
فهو الوميض فان شق الغيم واستطال في الجو الى وسط السماء من غير ان ياخذ
يمينا وشمالا فهو العقيقة ذكره الجوهري والضمير راجع الى المرأة على ان الجملة
مؤكدة لمضمون الاولى ولا وجه لرجوعها الى الحاشية على انها صفة لها اذ يخرج — رد لمولانا جامي
بقية الاعتبار اضافة الصدور الى النهى كما لا يخفى على اولي النهى والنهى جمع
النهية وهي العقل سميت بها لانها تنهى عن القبيح والمراد صدور اولي النهى
على حذف المضاف والكتم مصدر بمعنى المفعول يقول كان ظهوره لغاية
ضعفه خارج عن حده داخل في حد مقابله ولا يخفى ما في التعبير بالخفاء من الحسن

من جهة اللفظ واللطف من جهة المعنى وانما كان الوصف بضعف الظهور جهة مدح لها لان سبب الظهور ليس الا اخذ من الكثافة فكل قوي جهة اللطافة ضعف جهة الظهور فكان ضعفه دليلا على قوة لطافتها

فان ذكرت في الحي اصبح اهله
نشاوى ولا عار عليهم ولا اثم

الحي واحد احياء العرب ولا يلزم ان يكون ما فيه بيوت واحد بخلاف القبيلة فمن وهم انهما مترادفان فقد وهم واصبح بمعنى صار والاهل خاصة الشيء الذي ينسب اليه ومنه قوله تعالى ان ابني من اهلي وتسمى زوجة الرجل اهله وكذلك اهل البلد واهل الدار واهل الحي وهم خاصته الذين ينتسبون اليه ذكره التفتازاني في تفسيره والنشاوى من النشوة وهي السكر يقال نشي ينشو ونشي ينشى وهو نشوان وهي نشوى وهم وهن نشاوى والواو في قوله ولا عار عليهم حالية وفي قوله ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفان ولا الثانية حرف زيدت لتاكيد النفي والتاكيد لا ينافي الزيادة ولك ان تقول

انها

٢١٦

اِنها يفيد التصريح بعموم النفي اذ بدونها ربما يحمل اللفظ على نفي الاجتماع ولهذا الا
تسمى لا المذكورة للنفي وعلى هذا يشكل القول بانها زائدة اللهم الا ان يقال
انها مجرد اصطلاح **ومن بين احشاء الدنان تصاعدت**
ولم يبق منها في الحقيقة الا الاسم
الواو ابتدائية اعلم ان الواو لا يقع في اول الكلام وما يذكره اهل اللغة ان
الواو قد تكون للابتداء والاستيناف فمرادهم ان يبتداء كلام بعد تقدم جملة
مفيدة من غير ان يكون للجملة الثانية تشارك الاولى فاما ابتداء الكلام في
غير ان يتقدمه شيء بالواو فغير موجود ولا جائز ذكره صاحب البديع في
كتاب الايمان ومن للابتدا وبين بمعنى وسط تقول جلست بين القوم
كما تقول وسط القوم بالتخفيف وهو ظرف وان جعلته اسما اعربته
لقد تقطع بينكم برفع النون والاحشاء جمع حشى وهو ما انضمت عليه الضلوع
والدنان جمع دن وهو الحب ولا اختصاص له بالخمر كما توهم والصعود — جامي
خلاف الهبوط ومنه تصاعد وصيغة تفاعل للمبالغة اي ارتفعت من

هو الذي الى هو السماء بالكلية لغاية لطافتها ولم يبق شيء منها فيه في الحقيقة
اي في نفس الامر لاني الزعم والادعاء غير اسمها واسمها الليس منها فالكشتار
المذكور من قبيل ولاعجب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب
ولا يخفى ما فيه من كمال البلاغة في التوصيف باللطافة

وان خطرت يوما على خاطر امرء
اقامت به الافراح وارتحل الهم

خطور الشيء بالبال اختلاجه وتحركه فيه يقال خطر الشيء ببالي يخطر خطورا اذا تعرضه
بعلي بارادة معنى المرور من الخطور قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل
على مراتب السانح ثم الخاطر ثم التفكر فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة
اجماع النفس على الامر والازماع عليه والعزم هو العقد على امضائه وارتبط
بالخاطر منها محله والامرء الرجل والمراد من اليوم مطلق الوقت على التجوز
الشايع واقامت به من اقام بالمكان اقامة اذا استقر فيه فالباء للتعدية
ولابد منها في استعمال اقام ومن وهم انه يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير

للحطور

للمحظور فقد وهم والافراح جمع فرح وهو السرور والارتياح لا الاشتغال بالتنعم والهم الحزن على ما ذكره الجوهري ولكن بينهما فرق دقيق سيأتي تفصيله واللام للتعريف للجنس وفي الافراح للاستغراق وكل منهما اصاب محزه

ولو نظر الندمان ختم انائها
لاسكرهم من دونها ذلك الختم

النظر تأمل الشيء بالعين وتعديته بالى وجاء ههنا على الحذف والايصال قال صاحب المواقف ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي ثم قال ولا يمتنع حمل النظر المطلق يعني عن الصلة على الرؤية يعني بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وبهذا تبين ان من وهم ان النظر مطلقا وموصولا بمعنى الرؤية فقد وهم قال الجوهري ونادمني فلان على الشراب

جاجي

فهو نديمي وندماني وجمع النديم ندام وجمع الندمان ندامى فالندمان بفتح النون
مفرد وضمير الجمع في اسكرهم باعتبار انه اسم جنس يثنى والكثير كما في قوله تعالى
وهو الذي ارسل الرياح بشرا ومن وهم انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم
فيكسا على رغفان جمع رغيف فقد وهم لان القياس لا يجري في اللغة قال الجوهري
ويقال المنادمة مقلوبة من المداومة لانه يدمن شرب الشراب مع نديمه لان القلب
في كلامهم كثير ويرد عليه نعم ان القلب سائغ شايع في كلام العرب الا ان ههنا
مانع عن الحمل عليه وهو استواء البنائين في التصرف قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى من الصواعق وقراءة الحسن من الصواقع وليس بقلب للصواعق
لان كلا البنائين سواء في التصرف واذا استويا كان كل واحد بناء على حالة
الختم والطبع الاثر الحاصل عن نقش ويتجوز بهما في امور يقال ختمت كذا في الاستيثاق
من الشيء والمنع منه نظرا الى ما يحصل من المنع بالختم على الكتب والابواب ويقال
ذلك ويعني به تحصيل اثر نظرا الى النقش الحاصل عن الطابع اذا طبع به ويقال ذلك
ويعني به بلوغ آخر الشيء نظرا الى ان آخر فعل يفعل في احراز الشيء ومنه قيل ختمت

القرآن

العدوان وبيان ذلك بما يستدل به على الشيء نظر الى ختمه المناسب المستدل به على
منشبها كذا قال الراغب في تفسيره والمراد ههنا من الختم المعنى الاول ويجوز
ان يراد المعنى الاخير والاناء المعروف وجمعه آنية وجمع الآنية الاواني ومن
دونها متعلق بالسكر اي متجاوزا عنها فان دون جاء بمعنى فيه واستعمل في
كل تجاوز حد الى حد وتخطي حكم الى حكم قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين
وذلك اسم الاشارة الى البعيد وينصب اذا استعمل في الاشارة الى القريب بالتعظيم

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت
اعادت اليها الروح وانتعش الجسم

النضح الرش وضمير الجمع للندمان على التأويل المذكور فيما سبق ومن في
منها للتبعيض قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل
مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض والثرى
في اللغة التراب الندي والمراد ههنا مطلق التراب فاطلاق الثرى عليه باعتبار

ما يؤول إليه والقبر مدفن الإنسان والميت من فارقه الروح والجسم والروح
معروفان والتعريف فيهما للعهد والمعهود أن روح الميت المذكور وجسمه [illegible]
إلى حبيبه بدلا عن المضاف إليه كما سبق إلى بعض الأوهام والإعادة الإرجاع
والانتعاش الارتفاع يقال انتعش العاثر إذا نهض من عثرته

ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
عليلا وقد أشفى لفارقه السقم

الطرح الرمي والفيء ما بعد الزوال من الظل قال الشاعر فلا الظل من برد
الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق والحاصل أن الظل فيما يدور
من جانب إلى جانب وقال ابن السكيت الظل ما نسخته الشمس والفيء ما نسخ
الشمس وحكى أبو عبيدة عن رؤبة قال كل ما كانت عليه الشمس فزالت عنه
فهو فيء وظل وما لم يكن عليه الشمس فظل والحائط ما أحاط بالبستان ذكره صاحب
المغرب والضمير في كرمها للمحبوبة والعليل فعيل بمعنى مفعول والعلة المرض
والعائد في وقد أشفى حالية وقد يحذف حرف لا تدخل إلا على الأفعال ولها أربعة

معان التحقيق والتقريب والتقليل والتوقع فالتي للتحقيق تدخل على المضارع كقوله قد
يعلم ما انتم عليه اي يعلم ما انتم عليه حقا وعلى الماضي كقوله لقد خلقنا الانسان وكذا
حيث جاءت بعد اللام فهي للتحقيق والتي للتقريب تختص بالماضي كقول
المؤذن قد قامت الصلوة اي قد حان وقتها ولذلك يحسن وقوع الماضي موقع
الحال اذا كان معه قد كقولك رايت زيدا قد عزم على الخروج اي عازما عليه و
للتقليل تختص بالمضارع كقولهم قد يصدق الكذوب وقد يعثر الجواد اي ربما
صدق الكذوب وربما عثر الجواد والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما
قد فجواب هل فعل لان السائل ينتظر الجواب كذا في شذور الذهب لابن هشام
والمناسب ههنا معنى التحقيق والشفي من اشفى المريض على الموت اي اشرف
عليه والضمير في فارقته للتقليل وزيادة اللام في اوله للتاكيد والسقم والسقم
لغتان كالحزن والحزن معناهما المرض **ولو قد تبوا من حالها مقعد مسي**

وينطق من ذكري بذا فيها الكلم

التقريب جعل الشيء قريبا وتقريبه بعث وقد مر معنى الحال والضمير فيها وفي منزلتها

للمدامة والمتقدم من لا يقدر على نصب رجله من الاقعاد في رجل الفرس وهو
ان تعرتش فخذاه فلا تنتصب واما الاقعاد بمعنى برجاي فلم اجده في الكتب
والمشي جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعي فاذا ازداد فهو عدو كذا
قال صاحب الكشاف في سورة البقرة والنطق والتكلم ومن للتعليل
كما في قول امرء القيس وذلك من نبأ جاءني فذكري قدم تعبير والمذاق
والمذاقة بمعنى الذوق يقال ذقت الشئ اذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا
ومذاقة والبكم جمع الابكم والبكم اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس
ذكره الراغب ولو عبقت في الشرق انفاس طيبها
وفي الغرب مزكوم لعادله الشم
عبق به الطيب بالكسر اي لزق به عبقا بالتحريك وعباقية مثل ثمانية والشرق
المشرق وهما اسمان لمطلع الشمس كالغرب والمغرب اسمان لمغربها والمشرقان
والمغربان مشرقا الشتاء والصيف ومغرباهما والمشارق مطالع الشمس
كل يوم حتى تعود الى المشرق الاول في الحول وشرقت الشمس اذا طلعت واشرقت

اذا اضاءت والشارق قرن الشمس والانفاس جمع نفس والطيب
ما يتطيب به والضمير للمدام والمزكوم من له الزكام وسوداء معروف وقد تقدم
تفسيرها وفاعل الشم وهو ادراك الروائح والضمير في له للمزكوم

ولو خضبت من كاسها كف لامس
لما ضل في ليل وفي يده النجم

خضبت على صيغة المجهول والخضاب ما يخضب به من الحناء ونحوه والمراد
ههنا ما يقع على الكف من اشعة الكاس على التشبيه وكلمة من لابتداء الغاية
وقد مر تفسير الكاس والضمير للمدامة والكف معروفة قال الواحدي قيل
لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن واللمس لصوق باحساس
والمس لصوق فقط ذكره القاشاني في تفسير سورة آل عمران فلا اختصاص
للمس باليد كما يتوهم مما وقع في الصحاح من تفسيره باللمس باليد وما في لما ضل
نافية واللام مزيدة للتاكيد والضلال خلاف الهدى وضل عن الطريق ذهب
لا يجزه والليل معروف وتنكيره في سياق افادة العموم والواو في وفي يده

نجم حالبه واليد اسم لهذه الجارحة المعروفة من المنكب الى رؤس الاصابع
والضمير لفاعل ضل والآس وتعريف النجم للعهد والمعهود البدر واراد
به ههنا الكاس على طريقة الاستعارة وحذف وجه التشبيه

ولو جليت سرًا على اكمه غدا
بصيرًا ومن راووقها تسمع الصم

جليت على البناء للمفعول اي اظهرت وكشفت ونصب سرًا على الحالية والسر
نقيض الجهر والاكمه الذي يولد اعمى وغدا من الغدو وهو الذهاب غدوة ثم عم وذكره
صاحب المغرب فنصب بصيرا على الحالية لا على المفعولية اذ لم يعرف مجي غدا
بمعنى صار كاصبح والراووق المصفاة يقال راق الشراب يروق روقا اي صفا
وروقته انا ترويقا ومن تعليلية ومعنى عليه راووق المدامة لما ذكر انه تؤثر بذلك
الصوت الحادث عند تصفيتها في حاسة سمعهم ويزيل عنهم علة الصمم والصم جمع
الاصم وهو بيّن الصمم والصمم اصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم
سمي فقدان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنز الاجزاء فيه

يشتمل على سواد السمع الصوت بتوجه

ولو ان ركبا يمموا ترب ارضها

وفي الركب ملسوع لماضر السم

الركب اصحاب الابل في السفر دون الدواب وهم العشرة فما فوقها ويمّمه
يمموا قصدوا ومنه التيمم والترب التراب والارض معروفة ومن اسم جنس
وحق الواحدة منها ان يقال ارضة ولكن لم يقولوا والضمير للمدانة والواو في
وفي الركب ملسوع حالية والملسوع من لسعته الحية او العقرب وتلسع لسعا والنفع
ضد النفع والضمير للملسوع والسم بالفتح والضم واحد السموم القاتلة

ولو رسم الراقي حروف اسمها على

جبين مصاب جن ابرأه الرسم

الرسم الاثر ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقا بالارض انما قال لم يقل ولو رسم د
ولو رقم مع المناسبة بينه وبين لفظ الراقي وهو من يفعل الرقية لان الرقم
اقوى من الرسم فاسناد الشيء اليه مع ضعفه اسناد الى الرقم بالطريق

الاولي بدون العكس وفي قوله صدوف اسمها دون اسمها ابتسار عناية تلك
النكتة فانهم والجبين فوق الصدغ وهما جبينان يمين الجبهة وشمالها وفي ذم انه
الجبهة فمذموم والمصاب من اصابه مكروه جن بضم الجيم والتشديد صيغة مخففة
له يقال جن الرجل جنونا فهو مجنون ابراء اي يجعل ذلك المصاب بريئا
من الجنون وذلك الاسم المذكور فالتعريف في والاسم للعهد

وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
لكسر من تحت اللواء ذلك الرقم

الفوق ضد التحت واللواء بالمد واحد الالوية قال في المغرب اللواء علم الجيش
وهو دون الراية لانه شقة ثوب تلوى وتشد على عود الرمح وهذا على
ما ذكره الامام السرخسي في باب بعث السرايا من السير الكبير فانه قال ثم اللواء اسم
لما لم يكن للسلطان فيكون في كل جيش واحدا وقال في باب الرايات منه
الراية اسم لما يكون لكل قائد يجتمع جماعة تحتها على طالب التدبير من وهم انه الراية
فمذموم والجيش الجند السائرون لحرب من جاشت القدر اذا غلت قال

٢٤٢
٢١٩

شمس الائمة السرخسي في السير الكبير سمي الجيش حيث الا انه يحبس بعضهم في بعض لكثرة عدوهم والدفر والزفر نعجم الكتاب ونقطه وتبيين حروفه وكتاب رقيم اي مرقوم فعيل بمعنى مفعول قال الشاعر سازيكم في الماء النواح البكم علي بعدكم ان كان للماء راقم كذا قال ياقوت الحموي في معجم البلدان قوله من تحت اللواء اي الذين يتبعون ذلك اللواء فانه يكنى بالكون تحت شيء عن التبعية له ولا يخفى ما فيه من التعميم وما في المعنى الحقيقي الذي ذهب اليه بعض الافهام من التخصيص والمناسب للتمام هو الاول فتامل جامي

تهذب اخلاق الندامى فيهتدي
بها الطريق العذم من لا له عزم

التهذيب كالتنقية وتهذيب الاخلاق تطهيرها بتبديل القبيح منها بالحسنة والاخلاق جمع خلق والخلق السجية وهي هيئة راسخة في النفس تكون مبدا لصدور افعال منها بسهولة حسنة كانت تلك الافعال او قبيحة والندامى جمع ندمان في تذكرانه والنديم بمعنى والفاء في فيهتدي تفريعية وقدم معنى

الابتداء وتقديمها باللام والباء في بها كسببية والضمير للفاعل يتذبذب هو
المدانة والطريق كالسبيل والصراط في التذكير والتأنيث اما في المعنى فبينها فرق
لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا كان او غير معتاد والسبيل
من الطرق ما هو معتاد والسلوك والصراط من السبيل ما لا التواء فيه بل يكون
على سبيل القصد فهو اخص الثلثة ولا التباس به يلتبس والعزم على الامر هو العقد
على امضاء ما اجمع عليه النفس **ويكرم من لا يعرف الجود كفه**

ويحلم عند الغيظ من لا له حلم

الكرم نقيض اللؤم قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة والخصال المنكرة اذا
اجتمعت سميت لؤما والجود على ما ذكره الامام الراغب في الذريعة بذل
المقتنى ويقابله البخل والسخاء هيئة داعية للانسان الى بذل المقتنيات حصل
منه البذل او لم يحصل ويقابله الشح هذا هو الاصل وان كان كل واحد منهما
قد يستعمل في موضع الآخر وعدم عرفان الجود كناية عن البخل البالغ نهايته
واسناده الى الكف باعتبار انه مظهر البذل والحلم الاناءة والغيظ الغضب الكامن

وبانی الصحاح من التشدید بان یکون للعاجز بردة قوله تعالى والكاظمين الغيظ
والعافين عن الناس في مقام الترغيب والحث عليه فان العاجز عن اظهاره
لانه مضطر في كظمه بمعزل عن مقام الحث والترغيب وقيل الغيظ
هيجان الطبع بكره ما يكون على خلاف رضاه ولذلك لا يطلق على الله تعالى

ولو نال فدم القوم ختم فدامها
لاكسبه معنى شمايلها اللثم

النيل الاصابة نال ينال نال خيرا ينال اي اصاب واصله نيل ينيل مثل
تعب يتعب وقيل النيل هو وصول النفع اذا اطلق وان قيد يقع على الضرر
لان اصله الوصول الى الشي والفدام بكسر الفاء ما يوضع في فم الابريق ليصفى
به ما فيه والفدام بالفتح والتشديد مثله يقال فدمت على فيه بالفدام فدما اذا
اطبقت ومنه رجل فدم اي غبي ثقيل والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم
القوام بامور النساء فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه
مثل الرهط دخل والقوم خرج وقال صاحب المجمل القوم جماعة الرجال دون

النساء وواحد القوم امرؤ يقال قوم واقوام واقاوم جمع الجمع وقال الجوهري
والمرء الرجل ولا جمع على لفظه وقال صاحب الكشاف في سورة الحجرات
وهو في الاصل جمع قائم كصوم وزور في جمع صائم وزائر او تسمية بالمصدر
عن بعض العرب اذا اكلت طعاما احببت نوما وابغضت قوما اي قياما
واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا
خيرا منهم ولا نساء من نساء وفي قول زهير اقوم آل حصن ام نساء واما قولهم
في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين
ولكن قصد ذكر الذكور وترك ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن فكانه قصد
بقوله فليس لفظ القوم الخ الرد على الجوهري في قوله وربما دخل النساء فيه
على طريق التبعية لان قوم كل نبي رجال ونساء ثم انه جوز ههنا ان يكون
القوم في الاصل جمع قائم ورجح على احتمال آخر ذكره بقوله او تسمية بالمصدر
وقال في الفائق والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب
على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وقال الفاضل التفتازاني في فصل

الفاظ

٢٢٣
١٢١

الفاظ العام من التلويح بعد نقله ما ذكر في السابق وينبغي ان يكون هذا
تأويلا لما قال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فيشكل بعض هذا بنسبة الجمع
الى كل ما شاع وذاع في كتب اللغة قال الجوهري وجمع الصاحب صحب مثل راكب
وركب وقال صاحب القاموس وهم اصحٓ واصحٓ وصحبان وصحاب وصحابة
وقال النووي في تهذيب الاسماء ويجمع صاحب على صحب كراكب على ركب
واصحاب جمع صحب كفرخ وافراخ ثم ان في القوم ثلثة اقوال الاول انه اسم
جمع وهو الذي قدمناه والثاني انه جمع له واحد من لفظه وهو الذي ذكرناه
ثالث نقلا عن صاحب الكشاف واللثم القبلة تقول لثمت فاها بالكسر اذا قبلتها
وربما جاء بالفتح والقدم فاعل نال واللثم مفعوله ويجوز العكس ايضا و
الضمير في قدامها وشمائلها للمدامة والضمير البارز في اكسبه للقدم والمستتر للثم
والكسب الجمع والتحصيل يتعدى الى المفعولين اولهما ضمير القدم وثانيهما
معنى شمائلها قال الجوهري كسبت اهلي خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا
مما جاء على فعلته ففعل وذكر الهروي عن ابن الاعرابي يكسب بضم الياء وانشد

فاكسبي مالا واكسبه حمدا وفي التيسير الكسب اجتلاب الحطام بما ينبغي لنفسه
الاكتساب وقال الكرماني اصل الكسب الفعل لجر نفع او دفع ضر ولهذا لا يوصف
به تعالى والشمائل جمع شمال والشمال الخلق

يقولون لي صفها وانت بوصفها
خبير اجل عندي باوصافها علم

اي يطلبون مني وصفها والمراد في الوصف ما يقوم بها من المحاسن وما ذكر
قبل هذا كان آثارها وخواصها ومن لم يفرق بينهما قال شرحت اوصافها
في الابيات السابقة فليقل ايضا بعض اوصافها المخصوصة ولا يخفى ما فيه قوله
وانت بوصفها خبير جملة حالية في مقام التعليل والخبير العالم والخبار الارض
السهلة فيها حجرة وخبار واخبرت بالشيء اخبارا لانه تسهيل بطريق العلم والمخابرة
ان يزرع على النصف او الثلث او نحوه والاكار الخبير والمخابرة المواكرة وذلك
لتسهيل الزراعة واصل الباب السهولة واجل بسكون اللام حرف جواب مثل نعم
فيكون تصديقا للمخبر واعلاما للمستخبر ووعدا للطالب فيقع بعد نحو قام زيد ونحو

اقام زيد ونحو اضرب زيدا قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وههنا تصديق لقولهم انت بوصفها خبير وبمدلهم ولابد في الجمع بين المعنيين المساس خصوصا في الاشعار فانه يزيح لطفا على ما اوضحناه في رسالة معمولة في صحة الجمع بين معنيي المشترك في استعمال واحد ثم انه قابل في الجواب قولهم بوصفها بقولن باوصافها وقوله خبير بقوله علم فزاد عليه قوله عندي الدال على الثبوت وقدمه للدلالة على الاختصاص ولا يخفى ما في هذا كله من لطف المبالغة المناسبة للمقام

صفاء ولا ماء ولطف ولا هواء
ونور ولا نار وروح ولا جسم

لا في المواضع كلها المشابهة للبس وخبر محذوف بقول انها صفاء ماء ولا ماء معها ولطف هواء ولا هواء معها ونور نار ولا نار معها وروح جسم ولا جسم معها يعني انها صفاء بلا شكل ولطف مجسد ونور مصور وروح مجردة والمراد بيان انها

لاحظ لها من الكثافة اصلا ومن قال ان المراد ان تلك صفاء وليس هناك
ماء فلا يكون ذلك الصفاء صفاء الماء وهي لطف وليس هناك هواء فلا يكون
ذلك اللطف لطف الهواء كذلك هي نور وليس هناك هواء فلا يكون ذلك
اللطف لطف الهواء كذلك هي نور وليس هناك نار فلا يكون ذلك النور نور
النار وهي روح وليس هناك جسم فلا يكون روحا متعلقا بالجسم فقد اختل
نظم الكلام فان كونه صفاء غير صفاء الماء من حيث انه لا يدل على تجرد ذلك
الصفاء عن المحل الموصوف به لا يفيد ما افاده كونه صفاء ماء مجردا عن الماء من
المبالغة في الخلو عن شائبة الكثافة وكذا الحال في نظائره

محاسن تهدي الواصفين لوصفها
فيحسن فيها منهم النثر والنظم

محاسن خبر مبتدا محذوف اي هي محاسن وهذا اولى من تقدير لها محاسن
والمحاسن جمع حسن على غير القياس والحسن ضد القبيح والهداية الدلالة
بلطف وقد مر بيان وجوه تعديتها قال الراغب الهداية الدلالة بلطف ومنه

الهدية وخص ما كان دلالة بفعلت نحو هديته الطريق وكانه من الاعطا
ما فعلت نحو اهديت الهدية واما نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى
التهكم والفاء في فيحسن تفريعيه وضمير الثابت في الموضعين للدلالة وضمير جمع
للواضعين وقيل ضمير الثابت للمحاسن ولا حسن فيه كما لا يخفى على من يحسن
التأمل والنثر والنظم صنفان معروفان من الكلام قال الراغب لتأليف
الكلام خمس مراتب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى تتركب منها الكلم
المفردة وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعا في تخاطبهم وقضاء حوائجهم
ويقال له المنثور من كلامهم والثالث ان يضم بعض ذلك الى بعض فيجعل له
مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابعة ان يجعل في
اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والخامسة ان يجعل له مع ذلك وزن
مخصوص ويقال له الشعر **ويطرب من لم يدرها عند ذكرها**
كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم
قوله ويطرب عطف على ما عطف عليه قوله ويكرم ونظائره وقوله يتولون

ومايتعلق به جملة معترضة بين المعطوفين في الاعتراض على ما ذكره الفاضل
التفتازاني في شرح الكشاف سواء يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين
متصلين معنى بجملة واكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى رفع الابهام
هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما يسبق الى بعض الافهام
من خرافات الاوهام والطرب خفة تصيب الانسان من شدة حزن
او سرور وغلب استعماله في الثاني وهو المراد ههنا والدراية العلم والضيران
للمدامة والشوق والاشتياق نزاع النفس الى الشيء ونغم بالضم اسم مراة
كذا قيل وعزي الى الصحاح ولم اجده فيه وعندي انه نغم بالفتح وهو الابل خاصة
بخلاف الانعام فانها لانواع المواشي ثم انه قد يذكر ويؤنث هذا كله مذكور
في درة الغواص للحريري وقالوا شربت الاثم كلا وانما
شربت التي في تركها عندي الاثم
اي قال لي العاذلون نحن صيغة الحال شربت الخمر وارتكبت الاثم اي الذنب
فان الاثم يطلق على الخمر باعتبار كونها سببا له قال الشاعر شربت الاثم حتى ضل

عقلي

عقلي الا الخمر التي في تركها اي تركها شربها الاثم وفي اضافة الترك الي نفسها
في مقام الاضافة الي شربها اشارة الي انها ليست الا للشرب وعندي اي
في معتقدي ومذهبي من قولهم هذا مذهبي

هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها
وما شربوا منها ولكنهم همّوا

هنيئا من هنؤ الطعام او الشراب يهنؤ هنأ وهناءة وهو هني ومنه مهني
المشتهر في اللسان التركي في اللحم المطبوخ قال الجوهري وكل امر ياتيك من غير
تعب فهو هني صفة مصدر محذوف اي ليشرب اهل الدير شربا هنيئا لهم
والدير معبد النصارى وكم خبرية حذف مميزها اي كم مرة سكروا بتلك
المدامة والحال انهم ما شربوا منها ولكنهم قصدوه قصدا كاملا وقد تقدم فيما سبق
ان الهم فوق الارادة دون العزم ومن لم يذق منها لم يصب جامي وجوهري

وعندي منها نشوة قبل نشاتي
معي ابدا تبقى وان بلي العظم يعني ان السكر من تلك المدامة

حاصل قبل تعلقه بالبدن والنشئ الحدث الذي جاوز حد الصغر فالمراد
من النشأة حدوث البدن ويرشد اليه المقابلة ببلى العظم فمن وهم ان معناه
قبل وجودي فقد وهم بقال بلي الثوب يبلى بلى بكسر الباء فان فتحها مددت
قال العجاج والمرء يبليه بلاء السربال كر الليالي واختلاف الاحوال والابد الدوام

علبك بها صرفا وان شئت مزجها
فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم

عليك بها اي خذ بتلك المدامة ومن قال في شرحه بالفارسية مر تو باد فكانه
لم يتامل في اداة التعدية في قوله بها وصرفا حال اي غير مخلوط بماء كشراب
صرف اي بحت غير ممزوج وان شئت مزجها اي ان اردت ان تخلط تلك المدامة
بالماء فاخلطها بماء اسنان الحبيب فان العدل عنه ظلم لبس الا عدي بعين
يقال عدل عن الطريق عدلا وعدولا اذا جار عنه لا بمعنى القسط فانه يتعدى
بعلى والظلم بالفتح ماء الاسنان ترايا من شدة الصفا كان الماء يجري فيها كذا
قال ابن السكيت في اصطلاح المنطق والظلم الثاني بالضم مقابل العدل بمعنى القسط

وهو وضع الشيء في غير موضعه وزيادة هو للحصر **ودونكها في الحان واجلها**
على نغم الالحان فهي بها اغنى
اي خذ تلك المدامة يقال في الاغراء بالشيء دونكه قال تميم للحجاج اقبرنا صالحا
وكان قد صلبه فقال دونكموه وقدم تفسير الحان واستجلها اي اخرجها عن
ظروفها اي في الحان والاستجلاء في الاصل طلب الظهور والجلاء واستجلاؤها
يكون باخراجها عن ظروفها وهو كناية عن تناولها وشربها وعلى وضع مكان الباء
لافادة التمكن كقولهم ركبت على الفرس وجئت على حال حسنة ذكره الجاربردي
في تفسير قوله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وجعله في امثال هذا
المقام على معنى مع من قصر البلوغ في صناعة البلاغة والنغم جمع نغمة وهي الصوت
الحسن في القراءة والاغاني والالحان جمع اللحن وهو الترنم قال في المغرب
لحن في قراءته تلحينا طرب فيها وترنم ماخوذ من الحان الاغاني والفاء في فهي
للتعليل والضمير فيها وفي بها للنغم لا للالحان كما توهم لان الاصل رجوع الضمير الى
المضاف فلا يعدل عنه سداد المعنى والباء بمعنى مع والغنم بالضم الغنيمة

فاسكنت والهم لو ما بموضع
كذلك لم يسكن مع النغم الغم

الفاء للتعليل والمعلل ما فهم من البيت السابق من الحث على ملازمة الحان وسماع الحان وما نا فيه وسكنت من السكون بمعنى ترك الحركة كان من السكن بمعنى الخاذ المكن ولذا ذكر متعلقه بالباء بمعنى في ولا خفاء في ان نفي الاول ابلغ من نفي الثاني ومن ذكر كلا المعنيين ولم يعين واحدا منهما فكانه جوز المعنى الثاني ايضا وذكر الجوهري ان الهم الحزن وبينهما فرق دقيق وهو ان الحزن يقبض النفس بغلظ الهم ومنه الحزن وهو ما غلظ من الارض وقال صاحب الكشاف في سورة حم السجدة الخوف غم يلحق لتوقع المكروه والحزن غم يلحق لوقوع من فوات نافع او حصول ضار والهم منصوب على انه مفعول معه وقد نبه في المصراع الثاني على ان الواو بمعنى مع ومن لم يتنبه لذلك رجح رفعه عطفا على الضمير المستكن في سكنت مع ان ذلك العطف بلا فصل لا يجوز في فصيح الكلام نص على ذلك في شرح الكشاف واليوم حقيقة في النهار ويطلق مجازا على جزء

في

من الزمان لا يعتبر ممتدا في العرف وسواء الآن سواء كان من النهار او من
الليل كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا
كان او نهارا والمراد ههنا المعنى المجازي والنعم قد مر تفسيره في البيت السابق

وفي سكرة منها ولو عمر ساعة
ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

كلمة في بمعنى اللام التعليلية كما في قوله فذلكن الذي لمتنني فيه وفي قوله عليه السلام
ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها والسكرة مرة من السكر والضمير
في منها للمدامة والعمر مدة الحيوة قليلة كانت او كثيرة قال الراغب العمر اسم لمدة عمارة
البدن بالحيوة فاضافتها الى الساعة للتقدير والتقليل ومن وهم ان العمر هو جامي
العيش زمانا طويلا وان المراد من عمر ساعة مدتها فقد وهم وترى بمعنى تظن
والدهر قد مر معناه والعبد معروف والطائع المنقاد يقال طاع له يطوع
ويطاع طوعا وطواعية اذا انقاد والواو في ولك الحكم حالية اي والحال
انت الحاكم عليه المتفرد في حكومته دل على ذلك تقديم الجار والمجرور كما في قوله له

له الملك وله الحمد والحكم مصدر فولك حكم بينهم اي قضى ما

فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا
ومن لم يمت سكرا بها فاته الحزم

الفاء تفريعيه اي لما كان الامر على ما قررناه وبيناه فيما سبق لا عيش اي لا تمتع من الحيوة في الدنيا لمن عاش اي تمتع من الحيوة صاحيا وهو ضد السكران والدنيا اسم لهذه الدار سميت بها لدنوها فان اصلها الدنوى بالواو بدلالة قولهم دنوت الى الشي او دنودنوا فقلبت الواو ياء ولم تقلب مثل ذلك في القصوى لانه ذهب بالدنيا مذهب الاسم في قولهم الدنيا والاخرة وان كان اصلها صفة فخففت لان الاسم احق بالتخفيف قوله ومن لم يمت سكرا اي سكرانا ذكر المصدر في مقام الفاعل للمبالغة كما في رجل عدل بها اي بتلك اي بتلك المدامة ونصب صاحيا وسكرا على الحالية ومن وهم ان نصب الثاني على انه مفعول له لقوله لم يمت فقد وهم فاته الحزم اي ضيع الحزم وهو كمال التيقظ لعواقب الامور والضمير لمن والموت والفوت معروفان

على

على نفسه فليبك من ضاع عمره
وليس له فيها نصيب ولا سهم

البكاء يمد ويقصر اذا مددت اردت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا
قصرت اردت الدموع وخروجها قال الشاعر بكت عيني وحق لها بكاها
ولا يغني البكاء ولا العويل ومن وهم ان كلاهما بمعنى واحد فقد وهم
ثم ان بكيته وبكيت عليه بمعنى قال الشاعر الشمس طالعة ليست
بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر وضاع بمعنى هلك
يقال ضاع الشيء يضيع ضيعة وضياعا بالفتح
اي هلك والعمر قد مر بيان معناه والمراد من
ضياع العمر نفاذه وانقضاؤه قوله
وليس له جملة حالية والضمير فيها في عمره
لمن وقع فيها للدلالة والنصيب والسهم
الحظ من الشيء وكانه اراد بالاول
المعين وبالثاني المبهم فافهم
تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل مبنى كلام العرب على المبني والمعرب وفصله الى العربي
والمعرب والصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان فصحاء العرب
العربا وعلى آله وصحبه من المهاجرين والانصار والتابعين بالاحسان
من المتبعين في الامصار والغرباء وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب
الكلمة الاعجمية وتفصيل اقسامه وتمييز ما يشتبه به ويلتبس منه فانه دقيق قد
لا يتفطن له وذلك ان العرب كما تستعمل الكلم الاعجمية وتجعلها جزءا من الكلام
بعد التعريب كذلك تستعملها وتجعلها جزءا منه قبله والاستعمال الاول على
ثلثة اوجه فجملة اقسام الكلم الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل
تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا تخلو من ان تكون متغيرة بنوع تصرف من تبديل
حرف وتغيير حركة او لا تكون متغيرة اصلا وعلى كل من التقديرين لا تخلو من ان
تكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا تكون ملحقة بها فالاقسام اربعة احدها ما لم يتغير

ولم يكن

ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كخراسان وثانيها ما لم تتغير ولكن كانت ملحقة بابنية
كخرّم وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كآجر ورابعها ما تغيرت وكانت
ملحقة كدرهم وابن الحاجب لم يعتبر التفصيل في غير المغيرة فجعل القسمين الاولين
قسما واحدا حيث قال في شرح الابنية ان الاسماء الاعجمية على ثلثة اقسام
قسم غيرته العرب والحقته بكلامها فحكم ابنيته في اعتبار الاصلي والزائد والوزن
والموزون حكم ابنية الاسماء العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية
كلامها فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الذي قبله نحو آجر وقسم تركوه غير متغير فالجيد
اي من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عد منها نحو خرّم الحقوه بسلّم وما لم يلحقوه
بابنية كلامها لم يعد منها نحو خراسان لا يثبت فعالان الى هنا كلامه الدرهم درهم
فارسي معرب اصله درم فغير بزيادة الهاء الى ان الحق ببنية فعلل قال
الخليل ليس في كلام العرب فعلل الا اربعة احرف درهم وهجرع وهبلع
وقلعم ذكره الجوهري في تضعيف قول القائلين ان ضفدع بفتح الدال والآجر اجر
الذي يبنى به فارسي معرب ذكره الجوهري والخرّم العيش الواسع ذكره ابن خرم

ابن السكيت وقال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح سقط الزند
ويجوز ان تكون الخزمية نسبت اليه لانهم يتبعون في الاشياء واصل خرم
فارسي معرب وقال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح الديوان
المذكور الخرم نبت يولشبه الشيب اراد به سراج القطرب في هذا المعنى مخصوص
بلغة العرب ومن ههنا ظهر ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها يجوز ان توضع لمعنى
آخر غير معناها الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار المعنى الاول قال
صاحب الكشاف في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل عربيا
بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على اوجه الاعراب وقال الجوهري
في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان يتفوه به العرب على منهاجها وبين القولين
المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم الرابع من المعرب
وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم الثالث منه وافتراق القول
عن القول الاول في القسم الثامن منه واما القسم الاول منه فعلى موجب
ذينك القولين لا يكون من المعرب مع انه يكون جزءا من الكلام قال

اي كلام العرب،

شناعرم

مقامهم قالوا خراسان افصح ما يراد بها ثم المنقول فقد جنبا خراسانا
والحريري صاحب المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدرة
الغواص في اوهام الخواص ويقولون للعبة الهندية الشطرنج بفتح
الشين وقياس كلام العرب ان يكسر لان من مذهبهم انه اذا عرب
الاسم الاعجمي رد الى ما يستعمل من نظائره في لغتهم وزنا وصيغة وليس
في كلامهم فعلل بفتح الفاء وانما المنقول عنهم في هذا الوزن فعلل فلهذا
وجب كسر الشين من الشطرنج ليلحق بوزن جردحل هو الضخم من الابل
وقد يجوز في الشطرنج ان يقال بالشين المعجمة لجواز اشتقاقه من المشاطرة و
ان يقال بالسين المهملة لجواز ان يكون مشتقا من التسطير عند التعبية ومثله
تسمية الدعاء للعاطس بالتسميت والتشميت اشارة بالسين المهملة
الى ان يرزق السمت الحسن وبالشين المعجمة الى جمع الشمل لان العرب تقول
تشمتت الابل اذا اجتمعت في المرعى وقيل ان معناه بالشين المعجمة الدعاء
لشوامته وهي اسم الاطراف الى هنا كلامه وقد رد عليه بعض من نظر في الكتاب

شطرنج

المذكور وعلق عليه الجواليقي فانما هذا لبس يصحح الا ترى ان سيبويه قال
في الاسم المعرب من العجم ربما الحقوه بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه فذكر مما
الحق بابنيتهم قولهم درهم بهرج ومما لم يلحق بابنيتهم نحو اجر وفرند وابراهيم
وابريسم فهذا يبطل ما ذكره على ان ائمة اللغة لم يذكروا هذه اللفظة الا بنج
وقد ذكرها ابن السكيت في كتاب اصلاح المنطق وذكر ما غيره قوله اشتقاقه
من المشاطرة هذا غلط واضح لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء
العربية الا ترى انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من ابلس بامتناع
صرفه وايضا فانه جعل هذه الكلمة خماسية وكلمتنا فيها من النظر يوجب
انها ثلاثية وتكون الجيم والنون زائدتين وهذا بين الخفا وانتهى كلامه وفي
قوله لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية كلام يتم عليك
في هذه الرسالة باذن الله تعالى ثم ان ما نقلنا عن سيبويه اشد توسعا لامر
التعريب من القولين المنقولين عن الزمخشري والجوهري اما عن الثاني
فلانه شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه شرط فيه التغيير

في

بمن منهاج اصله والمنقول عن سيبويه خلوفي الشطرنج المذكورين وكلام
الامام الواحدي صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري والجزري حيث
قال في شرح ديوان المتنبي عند قوله واوهم اني في الشطرنج متي وفيك
بأملي ولك انتصابي الشطرنج معرب والاحسن كسر الشين ليكون على وزن
فعلل مثل جردحل وقرطعب وليس في كلام العرب فعلل وقيل انه معرب
من شدرنج يعني ان من اشتغل ذهب عناؤه باطلا حيث قال والاحسن
كسر الشين فاثبت في فتحه الحسن ورآه الفصيح والظاهر انه معرب من
صدرنك لا من شدرنج وصدرنك فارسي مركب من كلمتين احدهما
صد ومعناه بالعربية مائة وثانيهما رنك ومعناه بالعربية الحيلة والمراد
من العدد المذكور المبالغة في الكثرة وعلى هذا يكون في الاسم المذكور
اشارة الى ان مبنى تلك اللعبة على الافكار الدقيقة والحيل اللطيفة وتبديل
بالجيم في تعريب الكلم الفارسية شايع ذايع كما في نرجس وجلنار وجلنجبين
وعلى تقدير ان يكون اصله شدرنج ينبغي ان يكون معناه زال الالم فان بلكر

اللعبة سبب لتشحيذ الخاطر وتنشيطه لما ذكر من صيرورة الشيء باطلا والفناء
هباء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الكشف بالمدح لا الانباء عن الذم
وقال جمال الدين عبد الله بن هشام صاحب مغني اللبيب في شرح قصيدة
كعب بن زهير في مدح رسول الله عليه السلام الشطرنج يروى بالمهملة لانه
يجعل سطورا وبالمعجمة لان اللاعبين يقتسمان القطع شطرين وانشد
عنترة بن شداد العبسي اني امرؤ من خير عبس منصبا شطري واحمي سائري
بالمنصل وذلك ان اباه عربي وامه امة فشطره من جهة ابيه يناجز به الناس
وشطره من جهة امه يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر
منه انه لا يقول بتعريب الشطرنج وممن قال بتعريبه صاحب القاموس
الا انه لم يتعرض لاصله وبنائه واعلم ان اللفظ المعرب ان كان موافقا لوجه
من ابنية لغة العرب جاريا على ذوق اصل من اصولهم كخرم فلا حاجة في
تعريبه الى التغيير والاقلاب فيه من نوع تغيير اما الالحاق بابنيتهم كما في الدرهم
على ما تقدم بيانه واما التوفيق لاصولهم كما في مهندس قال الجوهري في الصحاح

الهنداز

الهنداز

المهنداز معرب واصله بالفارسية اندازه يقال اعطاه بلا حساب ولا هنداز ومنه المهندز الذي يقدر مجاري القنى والابنية الا انهم صيروا الزاي سينا فقالوا مهندس لانه ليس في كلام العرب زاي قبلها دال ومن المعرب

زنديق

الزنديق صرح به الجوهري حيث قال في الصحاح الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة العجم كانه لم يقف عليه ووهم فيه صاحب القاموس حيث وهم انه معرب زن دين اذ الصحيح انه معرب زنده قال الامام المطرزي في المغرب قال الليث الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما يقول العامة ملحد ودهري وعن ابن دريد انه فارسي معرب واصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح العلوم المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة

واظهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي
يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة تعني زندي فقيل
زنديق وزعم الفاضل الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرح المفتاح
وهو كتبه المنقول عنه وصير العالم الخبير زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا للصانع
الحكيم او قائلا بالهين خالق الخير وخالق الشر فنسب مثل هذه الامور الى
خالق الشر وهو مذهب المجوسي فقيل الزنديق معناه الزندي وزند كتاب
مزدك الذي ظهر في زمان قباد واباح الفروج فقتله انوشروان الى هنا كلامه
وانما رجحنا القول بانه معرب زنده على القول بانه معرب زندي لان اليا
في آخر الكلمة يطلق النسبة في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص والانتساب
الخاص ثم يشكل الى هذا الفرق ما في پنجه وبنفشه من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص
واللون المخصوص وما في كشميري وسپاهي من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص
والصنف المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالعذوق
ولا يذهب عليك ان المناسب لحال المنتسبين الى الزند هو الثاني دون الاول

ثم ان

ثم ان ابطان الكفر ليس في اصل معنى الزنديق ولم يقصد ان يقول حجة
العالم النحرير زنديقا كيف والمنسوب الى الزند مظهر للكفر لا مبطن له فالفاضل
المذكور لم يصب في تفسيره بقوله اي مبطنا للكفر ومنها البادق فانه الباذق
معرب باده وهو على ما ذكر في كتاب الاشربة في مقالة نعمان من الحقائق شرح
المنظومة اسم لما من ماء العنب اذا طبخ ادنى طبخة حتى ذهب اقل من ثلثيه وغلى
واشتد وقذف بالزبد وانه حرام قليله وكثيره وقال خواهرزاده وهو فارسي
معرب لانه في العجم يسمى باده ومن وهم ان باده في لغة الفرس مرادف مي
فقد وهم فان مي في لغتهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق بكسر الذال
وفتحها ما طبخ من عصير العنب ادنى طبخة فصار شديدا وقال قوام الدين
الاتقاني في غاية البيان والباذق تعريب باده بالفارسية ومنه حديث
ابن عباس رض انه سئل عن الباذق فقال سبق محمد الباذق وما اسكر
فهو حرام كذا في الفايق اي لم يكن الباذق في عهد رسول الله عليه السلام وصاحب
الهداية لم يفرق بينه وبين الطلاء حيث قال واما العصير اذا طبخ حتى ذهب

حتى ذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخ ويسمى الباذق وكذا صدر
الشريعة لم يفرق بينهما حيث قال في شرح قول صاحب الوقاية كالطلاء
وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه الطلاء وهو الباذق ولم يصب في ذلك
فان الفرق بينهما مقرر ذكر في التحفة ان الطلاء اسم للمثلث وهو المطبوخ
من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي الثلث وصار مسكرا والباذق اسم
لما طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثين بعد ما صار مسكرا وقال
الجوهري في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه وتسميه
العجم الميبختج ومن ههنا ظهر انه كما لم يصب في عدم الفرق بين الطلاء والباذق
كذلك لم يصب في تبيين هذا الطلاء فان ما ذهب منه الاقل من الثلثين
هو المنصف نص عليه ابو الليث حيث فسره في شرح الجامع الصغير بالذي
ذهب اقل من ثلثيه وصاحب القاموس ايضا اخطأ في عدم الفرق
بين الطلاء والمنصف حيث فسر الطلاء بالخاثر المنصف ومنها البريد فانه
معرب بريده دم قال العلامة الزمخشري في الفائق والبريد في الاصل البغل

وهي كلمة فارسية اصلها بريده دم اي محذوف الذنب لان بغال البريد كانت
محذوفة الاذناب فاعربت الكلمة وخففت ثم سمي الرسول الذي يركبه بريدا او
السكة الموضع الذي كان يسكنه الفيوج المرتبون من رباط او قبة او بيت
او نحو ذلك وبعد ما بين السكتين اربعة فراسخ وكان يرتب في كل سكة
بغال انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين ما في كلام الجوهري وصاحب
القاموس حيث قالا البريد المرتب واثنا عشر ميلا والرسول زاد الثاني
فيج قوله وفرسخان والرسل على دواب البريد من الخلل فتأمل والفيوج بضم
طست جمع فيج وهو معرب پيك صرح به في القاموس ومنها الطست فانه معرب
طشت وهو لفظ فارسي ووهم فيه الامام المطرزي حيث قال في المغرب
الطست مؤنثة وهي اعجمي والطس تعريبها فانه كما لم يصب في قوله ان الطست
اعجمية لما عرفت انها معربة اذ الاعجمية لفظ طشت كذلك لم يصب في قوله و الطس
تعريبها لان الطس متوخم من الطست كما ان طشت متوخم من طشت قال الشيخ
عطار اسير در نبره صدوسي كه بارش طشت وطشتن بود وسي وكذا

اخطار في قوله ان الطست معرّب اصله الطشت بلغة طي ابدل في احدى
السينين تاء للاستثقال فاذا جمعت او صغرت رددت السين لانك
فصلت بينهما بالف او ياء قلت طساس او طسيس وتبعه صاحب القا
موس حيث الطست الطشت ابدل من احدى السينين تاء وصاحب المجمل
ايضا غافل عن تعريبها حيث قال والطش لغة في الطست ومنها الموق
فانه معرب موزه قال الجوهري والموق الذي يلبس فوق الخف فارسي الموق
معرب ومنها الجرموق فانه معرب برموزه وهو ما يلبس فوق الموق وقاية
له عن الوحل والنجاسة والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث
قال والجرموق الذي يلبس فوق الخف وتبعه تاج الشريعة حيث فسره في
شرحه للهداية بما ذكر وقلده صدر الشريعة حيث قال في شرحه للوقاية او جرموقيه
اي على خفين يلبسان فوق الخفين ليكونا وقاية لهما من الوحل والنجاسة
فان كانا من ادم او نحوه جاز عليهما المسح سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين
وان كان من كرباس او نحوه فان لبسهما منفردين وكذا ان لبسهما على الخفين

الا ان
وان كانا

الا ان يكون بحيث يصل بلل المسح الى الخف الداخل ويرد هذا التغيير
قول الامام قاضي خان في فتاواه وان لبس الخفين فوق الخفين اه بعد قوله
وان لبس الجرموقين فوق الخفين ردا ظاهرا كما لا يخفى ومنها السرادق
سرادق فانه معرب سراطاق والجوهري حيث ما زاد على ان قال السرادق واحد
السرادقات التي تمد فوق صحن الدار كانه تغافل عن كونه معربا وصاحب القاموس
ذكر البيت في تفسيره السرادق ولم يحسن لان الصحن والخدم الذي بمعنى
سراي في الفارسية ينسبان الى الدار لا الى البيت والفاضل الشريف
وهم فيه حيث وهم انه معرب سراپرده على ما صرح به في الحواشي التي علقها
على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى واصل سراطاق
طاق سرا فقدم المضاف اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منهما
اسما مثلا يقولون شاه نشان واذا جعلوهما اسما يقولون شاهان شاه الا انه
غير مطرد لانهم كثيرا ما لا يغيرون الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلا يقولون
خواجه سراي بستان سراي بربط اصله بربطا بالاضافة على التشبيه ثم جعل

كسرى

لانه مخصوصة من آلات الغناء، ومنها كسرى على ما زعم الجوهري حيث قال و
كسرى لقب ملوك الفرس بفتح الكاف وكسرها وهو معرب خسرو والنسبة
اليه كسروي وان شئت كسري مثال حرمي عن ابي عمرو وجمع كسرى الاكاسرة
على غير قياس لان قياسه كسرون بفتح الراء مثل عيسون وموسون بفتح

دهقان

السين ومنها دهقان فانه معرب ده خان وهو مركب من كلمتين احديهما
ده ومعناه القرية والاخرى خان ومعناه الرئيس وقد تقرر ان في لغة
الفرس قد يقدم المضاف اليه على المضاف عند جعل المركب منهما علما
فاصل دهقان ده خان ومعناه رئيس القرية صرح بذلك الفاضل التفتازاني
حيث قال في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية ومقدم اصحاب الزراعة
وهو معرب انتهى كلامه وما ذكره شمس الائمة السرخسي في شرح المبسوط من ان دهقان
اسم لمن له ضياع واملاك ليس بذاك فان قلت فعلى ما ذكر يكون دهقان من الالفاظ
الشريفة المشعرة بالمدح والتعظيم وقد ذكر في كتب الفقه في عداد ما يقذف به قلت
وقد تحقق الابهام المذكور في الشرح المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الاخلال

حيث

حيث قال لو قال لعزيز با دهقان لا حد عليه وهذه في اعجب المسائل فلفظ
الدهقان قبيل للمدح والتعظيم وقد ذكره يعني محمدا من في جملة القذف وهذا
لان العرب يستنكفون من هذا الاسم ولا يسمون به الا العلوج فلا زال
الاشكال ذكره وبين انه ليس بقذف ومنها سمرقند فانه معرب سمركند سمرقند
وهو ايضا مركب من كلمتين احدهما سمر والاخرى كند لا خلاف في هذا
انما الخلاف في معناهما قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة شمر بن افريقش
احد ملوك اليمن انه خرج في جيش عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه
يريد الصين فاخذ على فارس وسجستان وخراسان وافتتح المداين والقلاع
ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمركند ثم عربها الناس فقالوا سمرقند
وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن وقال ابن خلكان في تاريخه بعد
نقله ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعم انما اصل الكلام ان شمر اسم جارية
الاسكندر مرضت فوصف لها الاطباء ارضا ذات هواء طيب واستاذنه
بلاد صغد فاسكنها اياه فلما طابت بنى مدينة وكند بالتركي هو المدينة فكانه

يقول بلد شمر الى هنا كلامه وعلى هذا يكون كند اسما جامدا اخر وهو
مضاف على القاعدة التي تقدم بيانها وبملاحظة هذا التغير قال ابن
خلكان فكانه يقول بلد شمر والاقرب ما قدمته من البيان هو القطع بالمعنى
المذكور ومن كلامه تبين ان من زعم ان كند بالمعنى الثاني فارسي لم يصب
من قدره بالقرية ومنها دارابجرد فانه معرب داراب كرد قال ياقوت الحموي
في معجم البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة ثم جيم ثم راء ودال مهملتين علم
ولاية بفارس وفي الشرحين للمفتاح المنسوبين الى الفاضل سعد الدين التفتازاني
والشريف الجرجاني انه علم بلدة بفارس واصله مركب من كلمتين احدهما دارا
وهو اسم ملك والاخرى كرد بمعنى فعل وقد وهم فيه الفاضل الشريف حيث
قال فيما علقه على الكشاف انه مركب من كلمتين احدهما دارا اسم ملك بناها
والثانية بكرد ولان بكرد مركب في كلمتين احدهما كرد والاخرى حذف الباء
التي تزاد لتخصيصها للاستقبال فعلى ما ذكره يكون دارابكرد مركبا من ثلث
كلمات ومنها السباسة فانه معرب بسا وهي لفظة مركبة من كلمتين اوليهما

والاخرى

والاقوى بتركيبة فانه سه بالعجمي ثلثة وبسا بالمغلي الترتيب وكانه قال الترايب
الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكر في النجوم الزاهرة ان جنكيز خان ملك المغل
كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا
لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم فصاروا
يقولون سه يسا يعني الترايب الثلثة رتبها جنكيز خان فثقل ذلك على العامة
فعربوها بتغيير الترتيب فقالوا سياسة ومنها منجنيق فانه معرب دل على ذلك منجنيق
ما فيه من الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الجرموق والجوزق
والجوسق والجلاهق والقبج وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك الجيم والصاد
لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهريج والجص والصنج والجصطل وغير ذلك
وهذا ايضا باب مطرد قال الجوهري في الصحاح والاصل في المنجنيق من جه
نيك تفسيره بالعربي ما اجودني ولا يذهب على من يعرف تلك اللغة ان معنى من جه
نيك ليس ما اجودني وقال صاحب القاموس المنجنيق بكسر الميم آلة ترمى بها
الحجارة كالمنجليق معربة وقد تذكر فارسيتها من جه نيك اي انا ما اجودني فقاد

في الشطرنج بيدله حيث انه في اول تغييره انا ولكنه غافل عن ان ما في آخره
من كلمة في ينبغي عنه ولا الجامعه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسير من انا
وتفسير چه ايش وتفسير نيك جيد اي انا ايش ولا يخفى ما فيه من القصور
والاقرب ان يكون منجنيق معرب منجك نيك ومنجك في لغة الفرس ما يفعل
بالحبل ومنها كنيسه قال الامام المطرزي في المغرب انه معرب كنشت وعندي كنيسه
انه معرب كليسا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما ان كليسا معبد النصارى
قال نظامي طبال تغيرا مهتبن كوس   رهبان كليساي افسوس
وكليسا اصله كليسيا فحذف احدى يائيه تخفيفا وكنيسه مخصوصة بالنصارى
على ما ذكره الجوهري او مشترك بينهم وبين اليهود وعلى ما ذكره صاحب القاموس
وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب كنشت لاختصاصه باليهود
على ما مر والعجب ان المطرزي يوافق صاحب القاموس في اشتراك الكنيسة
بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معرب كنشت ومن غريب
التعريب تعريب ساباط فانه معرب بلاش آباد وعلى ما صرح به صاحب القاموس ساباط

حيث قال ساباط اسم موضع بالمداين لكسرى معرب بلاكش اباد ومنه افرغ
من حجام ساباط لانه حجم كسرى مرة في سفره فاغناه فلم يعد للحجامة وقال الجوهري
في الصحاح والساباط سقيفة بين حايطين تحتها طريق وقولهم في المثل
افرغ من حجام ساباط قال الاصمعي هو ساباط كسرى بالمداين وبالعجمية
بلاس اباد واسم رجل وكانه غافل عن ان بلاكش اسم اخي قباد عم انوشروان
وكان كسرى قبل اخيه وعندي ان ساباط معرب شاه اباد وفيه تزول
الغرابة وشاه اباد مركب من كلمتين احدهما شاه ومعناه المعظم ومنه
شاه راه اي الطريق المعظم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف
الى السلطان وهو المراد ههنا والاخرى اباد ومعناه المعمور والاصل اباد شاه
فقدم المضاف اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبي كما هو داب
اللغة الفارسية على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما عمره السلطان فان قلت
اذا كان المعمور معنى اباد فما معنى اباد وان قلت محل المعمور وذلك ان اصله اباد وان
حذف احدى الدالين تخفيفا كما حذف احدى البائين من اسباب بان فعيل

اسبانان وابادوران مركب من اباد بالمعنى المذكور ودان بمعنى الظرف
والمحل منه جامه دان وخامه دان وكلدان ونادان بمعنى المزاب فان
نا في اللغة الفارسية الوابل وتم الطل قال الفردوسي بيت بنامد همي
ز اسمان نا وتم همي بر كشيد تو نان با درم وقد يحذف الالف من ناو
لوقوعه في الوسط كما يحذف من شاه وراه وناه ويقال نو قال الفردوسي
سخنها جون در كلستان نواست تراهوش بر دست كيخسرو كشت
صنم وما وهم الجوهري انه معرب ووهم فيه لفظ صنم حيث قال انه معرب شمن وهو
الوثن وليس الامر كما وهمه فان شمن في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن
قال الفردوسي خم آورده از بار شاخ سمن صنم كشت باليز كلبن شمن
ولو قال جون كشته بتخانه كلبن شمن لكان احسن وقال الرودكي بيت
قابوس بوسنيه كرفته ايم همه اين جهان جون بنفشه دماشيم ومنها قابوس فانه معرب
كاووس قال صاحب القاموس وقابوس ممنوع للعجمة والمعرفة معرب
وابو قابوس كنية النعمان بن المنذر ملك العرب قال النابغة الذبياني

قان

٥

١٤٢ ١٣٨

فان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع العيش والشهر الحرام اراد بربيع العيش طيبه
واراد بالشهر الحرام الامن لانه سببه ومنها قيروان فانه معرب كاروان نقل قيروان
عليه الازهري وقال الجوهري في الصحاح والقيروان القافلة فارسي معرب
وفي حديث مجاهد رضه يغدو الشيطان بقيروانه الى السوق انتهى كلامه وفي
تفسيره القيروان بالقافلة نظر يظهر وجهه من كلام الحريري في درة الغواص
في اوهام الخواص وهو هذا ويقولون ودعت قافلة الحاج فينطقون بما يتناقض
الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم للرفقة
الراجعة الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنافي المعنيين والوجه
ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج الى هنا كلامه واما الشي الآجر
الذي غيروه ولكن لم يلحقوه بابنية كلامهم فمنه الآجر وهو الطين المطبوخ
ذكر في المعرب والصحاح والقاموس انه معرب ولكن الجوهري لم يشترط
في التعريب من الالحاق بابنية كلام العرب قال صاحب الكشاف في تفسير
سورة القصص وانما قال فاوقد لي يا هامان على الطين ولم يقل اطبخ لي

والجذوة لانه اول من عمل الآجر فهو يعلم الصنعة وعن عمر رض انه حين سافر الى
الشام ورأى القصور المشيدة بالآجر قال ما علمت ان احدا بنى لآجر غير
فرعون ومنه الفرند قال الجوهري في الصحاح فرند السيف ربده ووشيه
ولم يزد عليه وفي القاموس السيف وجوهره ووشيه معرب وانت خبير ان
شرط التعريب مفقود فيه ومنه الابريسم بالسين المهملة فارسي معرب اصله
الابرشم بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر بالمهملتين فان الاول معرب
مشك بالمعجمة والثاني معرب شكر بالمعجم ايضا وزيد في تعريبهما التشديد الكاف
الا انهما ملحقان بابنية كلام العرب دون الابريسم ومنه القز ولقد اخطأ
الجوهري حيث قال في الصحاح واما القز من الابريسم قال صاحب الكشاف
في تفسير سورة المزمل وعن عائشة رض انها سئلت ما كان تزميله قالت كان
طوله اربع عشر ذراعا نصفه علي وانا نائمة ونصفه عليه وهو يصلي فسئلت
ما كان قالت والله ما كان خزا ولا قزا ولا مرعزي ولا ابريسما ولا صوفا
كان سداه شعرا ولحمته وبرا الى هنا كلامه فقولها ولا قزا ولا ابريسما صريح

الفرند

الابريسم

المسك
السكر

القز

في التوفيق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهام هذا على وفق ما نقل فيما تقدم ابرآهيم
عن سيبويه من انها من الاسماء الاعجمية التي غيرتها العرب ولن تلحقها بكلامها
وفي القاموس وابراهيم وابراهام وابراهوم وابرهم مثلثة الهاء وابرهم
بفتح الهاء بلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال الفاضل
المحقق في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه
للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن ويبنى
ما ذكر على ان المراد من المعرب في المسئلة القائلة في القرآن المعرب
ما غيرته العرب من الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان يلحقها بكلامهم
او لا ثم قال وجعل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع محل المناقشة
وقال الفاضل التفتازاني في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع في اسماء
الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول
اللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام بحسب وضعها العلمي ما نسبت الى لغة دون
ولا هي ايضا مما تصرفت فيها العرب فاستعملتها في كلامهم وبما نبهت عليه فيما تقدم

يتبين انه لا وجه لثاني وجهي المناقشة ثم ان مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف
قال صاحب الكشاف ويوسف اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان
عربيا لانصرف لخلوه عن سبب آخر سوى التعريف فان قلت فما تقول
فيمن قرا يوسف بكسر السين او يوسف بفتحها هل يجوز على قرائته ان يقال
هو عربي لانه على وزن المضارع المبني للفاعل او المفعول من اسف وانما
يمنع الصرف للتعريف ووزن الفعل قلت لا لان القراءة المشهورة
قامت بالشهادة على ان الكلمة اعجمية فلا يكون عربية تارة واعجمية اخرى ونحو
يوسف يونس رويت فيه هذه اللغات الثلث انتهى كلامه ومن اللطائف
الاتفاقية ان الاسف في اللغة الحزن والاسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما
في يوسف عم قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع
من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول الا ان امتناع صرفه يدفع
ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة
وبشمالاها رحمانا رحيما بسم الله الرحمن الرحيم انتهى ولكن ان تقول فعلى هذا

يوسف

يونس

طالوت وجالوت وداود

ادريس ابليس يعقوب اسرائيل

لا وجه لقطعه بعدم صحة اشتقاق ادريس من الدراسة وابليس من الابلاس
ويعقوب من العقب واسرائيل من اسرال وتخطئته لابن السكيت في ذلك
بناء على انه لا يكون فيها الا سبب واحد وهو العلمية ويكون منصرفا

البخت

فامتناعه من الصرف دليل العجمة لان مثل ما ذكر محتمل ههنا واما القسم الذي استعملوه
على حاله ولم يتصرفوا فيه اصلا فمنه البخت قال الجوهري ووافقه صاحب
القاموس البخت الجزر وهو معرب ولم يصيبا في القول بالتعريب لانه

بخت

غير متغير وقد تقدم ان التغيير معتبر في حد التعريب والجوهري معترف به ثم قال والبخت
من الابل معرب ايضا وبعضهم يقول هو عربي وينشد لبن البخت في قصاع
الخلنج ولبت شعري من اين الدلالة فيما انشد على انه عربي ثم ان منهم ان
يقول من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجموع وحق البيان ان يكون
باسم الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك لفظي بمعنى اسم جنس ايضا

السخت

لا الطير دل على ذلك قوله تعالى ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ومنه السخت
قال الجوهري السخت الشديد قال ابو الحسن اللحياني هذا هو سخت وهو معرب

بلاس

في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام العجم كما قالوا للمسح بلاس الا انه
وهم في قوله وهم ربما استعملوا اه حيث لم يفرق بين المغير وغير المغير
فان الكلام في استعمالهم بعض الفاظ العجم بغير تغير كالسجنجل والبخت ونادر كثير
ليس منه لانه بكسر الباء العربي واللفظ العجمي بفتح الباء العجمي فهو من القسم المغير

الدست

ومنه الدست قال الجوهري الدست الصحراء وانشد ابو عبيدة للاعشى
قد علمت فارس وحمير والاعراب بالدست ايهم نزلا وهو فارسي اتفاق
بين اللغتين ومنه التنور قال ابو حاتم التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف

التنور

له العرب اسما غيره فلذلك جاء في التنزيل لانهم خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح
الهمداني كان الاصل نوّور فاجتمع واوان وضمة وتشديد فاستثقل ذلك
فقلبوا عين الفعل الى فائه فصار ونّور فابدلوا من الواو تاء كقولهم
تولج في وولج كذا في الفايق وهو على الاخير تكون من اللغات المشتركة وقولهم
في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين انها فارسية وفي بعضها انها مشتركة
بين اللغتين لا يخلو عن تحكم اذ لا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو لا يصلح

تحقيقا

مخصصا للبعض كما لا يخفى ثم ان اشتراك لفظ بين اللغتين شرطه ان يكون
فيهما لمعنى واحد كالدشت والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان
معناه في احدى اللغتين غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة
كالبستان فانه في العربية ارض ذات حائط فيها اشجار وفي الفارسية
اصلها بوستان حذف واوه تخفيفا كما حذف من سندوستان وقيل
هندستان وهو مركب من كلمتين احدهما بو ومعناها الرائحة والاخرى
ستان الناحية والمعنى التركيبي ناحية الرائحة وقد وهم فيه صاحب القاموس
حيث قال انها معرب بوستان وكالدست فانها ايضا ليست من اللغات الدست
المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية وفي العربي يجيء
لمعان جمعها الحريري في قوله نشدتك الله الست الذي اعاره الدست
قلت لا والذي اجلسك في هذا الدست ما انا بصاحب ذلك الدست
بل انت الذي تم عليه الدست الاول بمعنى اللباس والثاني بمعنى الوسادة
والثالث بمعنى الحيلة ذكره الكعبراوي وقد اهمله المطرزي في شرحه والرابع

بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم اذا جارت قدح احدهم ولم يعوز
قبل ثم عليه الدست ومن معنى الاخير دست الشطرنج قال الشاعر بنو بلونا
ساو الار ذلون بارضنا وصار لهم مال وخيل سوابق نغلت لهم
شاح الزمان واننا بيذزن في اخرى الدسوت البيادق والدست
في قول صاحب المواقف فان صح لهم ذلك تم الدست ايضا بهذا المعنى
واصله تم له الدست على عكس تم عليه الدست والشريف الفاضل الغنوي لم
نمق هذا المعنى قال في شرحه وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن
في المناصب ومنه السمند قال صاحب القاموس السمند الفرس وانها فارسية سمند
اصاب في قوله انها فارسية الا انه اخطا في تفسيرها لانها ليست بمعنى الفرس
بل دابة موصوفة بلون مخصوص ولذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسي
سواري وتير كمان كمند بشمشير وكوپال واسب سمند سمند انكه رنك
زباد دارد وقال كاه ان خنك وجده وديزه وشبديز وبور كذلك قال
تبارك ز پولاد پس کش کلاه فرس خنك و برگستوانش سیاه وقال

لشن

٢٣٥

١٤٢

نشست ازبر چرمهٔ سنگ رنگ (بغور) بپوشید سهراب خفتان جنگ وقال

بغو بود تا بر نهادند زین   بران دیزهٔ پیل تن (باعث) روز کین

و رستم واسب شبدیز و تیغ   نبارد بر و سایه گستر دمیغ اصل شبدیز شبدیزه

وحذف الهاء من اخره تخفیفا وقال نشست ازبر شبدیزه راه جوی

بنزدیک گودرز بنهاد روی وقال گوازان گوازان نه آگاه ازین که برنا

نهاده است بر بور زین   واما نوند فلیس من اوصاف

الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحرکة وسرعتها

قال ان عمر المذکور سمند تو نوندش همی راند

نرم برو بر همی افرین خواند کدم کان

رهوار و تکاور کذلک تتمة الرسالة

کان العرب عرب بعض لغات

العجم کذلک العجم عجم بعض لغات

العرب منها اباز

فانه معجم اباس ولا احتمال للعكس
لانه معرب لم يتفق عليه في كتب اللغة
ومنها باز فانه معجم باغ ومنه
بازيار وهو مصلح
باغ فان باغ لغة
لغة العجم عربي المصلح
ومنه شهريار
ومنه قفص
فانه معجم
قفص
والله اعلم
بالصواب
تم

اباز ۲
باز ۳
بازيار ۱
شهباز ۳
قفس